西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编

[德]利茨玛(Jan Philipp Reemtsma)◉ 著

自我之书

——维兰德的《阿里斯底波和他的几个同时代人》

Das Buch vom Ich: Christoph Martin Wielands 'Aristipp und einige seiner Zeitgenossen'

莫光华◉译

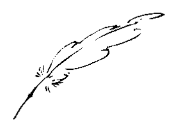
華東師範大學出版社

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编



自我之书

——维兰德的《阿里斯底波和他的几个同时代人》

Das Buch vom Ich: Christoph Martin Wielands 'Aristipp und einige seiner Zeitgenossen'

[德] 利茨玛(Jan Philipp Reemtsma)◉著

莫光华◉译

华东师范大学出版社

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学

传统流变、逐步重建西方思想**汉译典籍系统**的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向**古典西学**方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一**未竟前业**不大相干。晚近十余年来，欧美学界**重新翻译和解释**古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京



Christoph Martin Wieland, (1733–1813)

目　录

中译本说明

上个世纪收尾那一年(1999年),我在德国学术访问时,一位德国文学史的名教授请我吃饭——席间他随口问,我喜欢哪些德语作家。我说,喜好有变化,年轻时喜欢浪漫派,现在喜欢莱辛、维兰德,但从未喜欢过歌德……

“谁?维兰德?就是那个Christoph Martin Wieland?”教授正在要把一块牛排送进嘴里,听我说到维兰德,牛排就停在了半空,最后回到餐盘。

老教授放下手中的刀叉,双手扶着餐桌,两眼死死盯着窗外远处某个地方,好一阵子没有说话。后来,我终于等到他把脸转过来,听见他用迟缓的语调说:现在我们德国的大学已经没有人读维兰德了……可怕的遗忘!如今的文学史研究和教学,热门的是现当代文学。老实说,无论就语言功力、学识广博和思想深度来讲,有几个现当代作家赶得上维兰德?大学文科如果不把古典文学大师的作品作为研究和教学的主体,只会沦为快餐文

化的附庸……

见到老教授难过的样子，我赶紧宽慰他说：我们的德语文学界似乎也没有谁在研读维兰德，好些学德国文学的兴许都还没听说过维兰德哩……我身边另一位在座的同伴也赶紧插话：我们的大学正在与国际接轨，大学外语系有“外报阅读”、“科技德语”一类课程，却没有古典文学课程。从前的外语系以教古典文学作品为主，如今的外语系不过是在培养会说外国话的机器……

我们也在与“国际接轨”呵，学美国大学……老教授说，美国就是如今的“国际”，我们的大学时兴不知所谓的“文化研究”，我要是现在做大学生，可真就惨咯……

我们七嘴八舌地把话题转到了维兰德身上。

维兰德(1733—1813)是德国启蒙运动中的重要代表，作家、批评家，也是古典学家，史称德国小说的鼻祖。老教授说，如此集学者和作家于一身、对古典和现代两边都了如指掌的大师，德语文化史上真还数不出几个来；他创办的著名评论刊物《新德意志信史》在德国文化史上产生过深远影响；担任爱尔福特大学哲学教授期间，维兰德研究古希腊史学和卢梭哲学，还翻译了莎士比亚的22个剧本，晚年转而从事古希腊、罗马文学翻译(翻译了阿里斯托芬、色诺芬、贺拉斯、卢奇安、西塞罗等人的作品)——我接过话头说，维兰德翻译色诺芬你知道是为什么吗？不是单纯的爱好，而是为了清除当时正在兴盛起来的康德哲学的“流毒”(用维兰德的语词)。维兰德的小说创作带有深刻的思想史意涵，哪里是现代和当今的小说家可比的……长篇小说《阿里斯底波和他的几个同时代人》篇幅长达千余页，无异于以文学的写作方式来反驳和抵制康德的新形而上学，我觉得是有意识承接阿里斯托芬和色诺芬的风范。

你为什么会喜欢上维兰德？老教授突然问我。我正在脑子里组织德语以便说出我的看法时，我的同伴嘴快，他说：要是我们的新儒家大师牟宗三读过维兰德，就不会像唐吉诃德对风车作战那样与康德搏斗了，真可惜他做了那么多无用功……

你怎么认识维兰德的呢？老教授接着问。

这得感谢利茨玛（Jan Philipp Reemtsma）的《自我之书》（*Das Buch vom Ich*，1995 年初版），我回答说——此人是批评家、文学史家，但出身于古典语文学专业，《自我之书》是他研究维兰德的长篇小说《阿里斯底波和他的几个同时代人》的专著，其中谈到康德的《纯粹理性批判》问世时德语知识界的一些反应及其思想史背景，有助于我们了解德国启蒙时期的一些情况。利茨玛以维兰德的方式来研究维兰德，也就是说，以近乎小说的形式来探讨思想问题，非常好看，读起来很轻松。

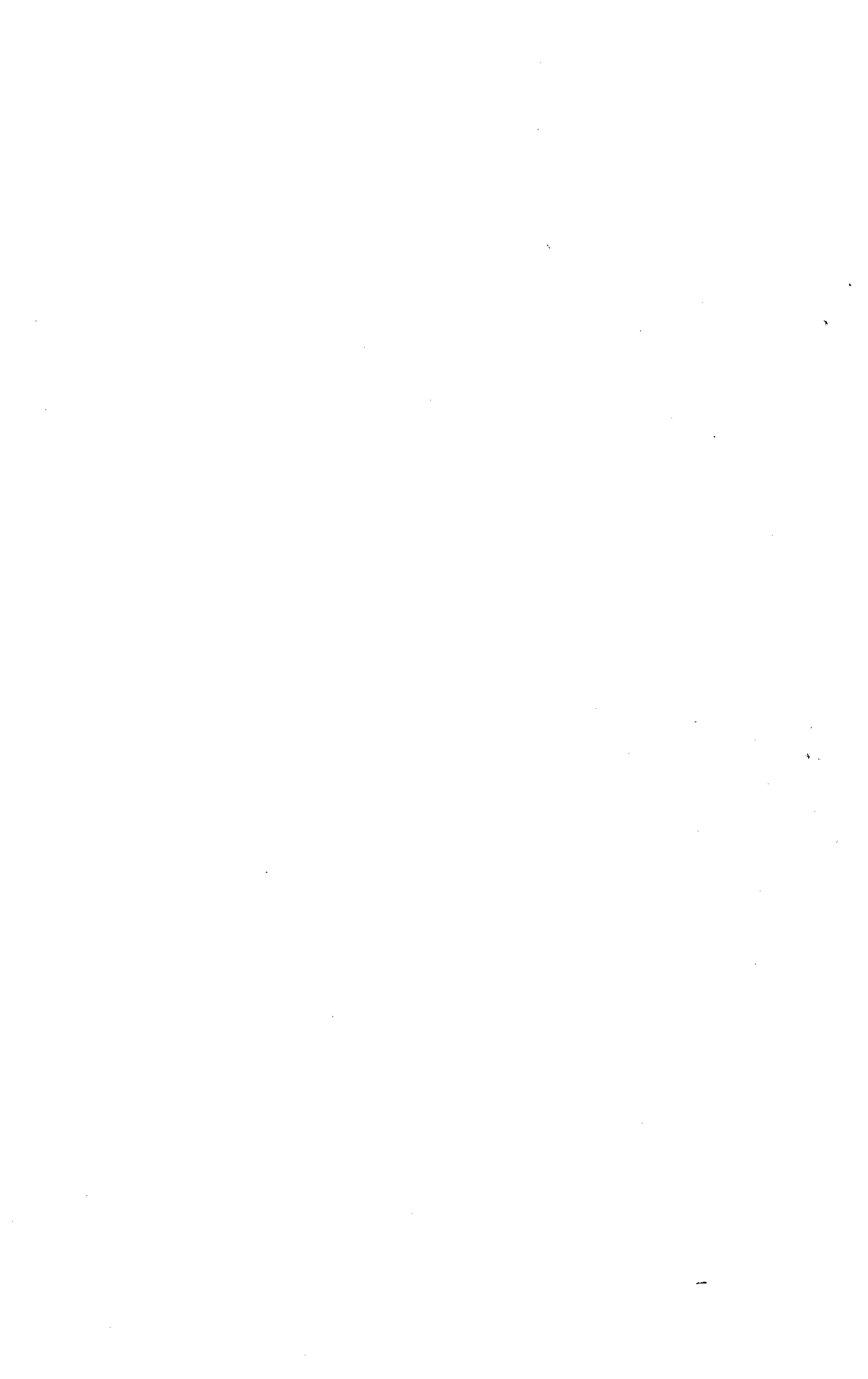
我还觉得，这位古典语文学家颇有尼采风范：不仅对古希腊—罗马的古典作品了如指掌，而且对现代—后现代的种种“论说”也非常熟悉、看得很透，书中不时学尼采的样子，要挖苦“后现代”大师几句。如何德国的大学还能继续培育出利茨玛这样的古典语文学家，德国的大学就不会败坏下去——你知道，尼采当年就这样期待过。从利茨玛和他的《自我之书》身上，你不是可以看到一线希望么？

有意思！我要去买这本书来读——老教授说完这话，终于把那块牛排送进了嘴里。

刘小枫

2006 年 8 月于中山大学比较宗教研究所

德语古典文学与宗教研究中心



维兰德本人反对“美德”(Tugend)一词，并处处嘲笑它，因为他憎恶这个遭到极度滥用、被人无知地以含混不清的方式说出的词。维兰德认为，对于日常使用而言，这个词太高贵。他之所以猛烈地指斥哲学，则特别是因为，莱茵霍德(Karl Leonhard Reinhold)出于善良本性而赞美费希特的“知识学”(Wissenschaftslehre)，更何况，他自己本来能够借助一个流行体系，赢得对全部康德哲学的统治地位。他——维兰德，会举起棍棒，朝着那样一个哲学上的“纯粹自我”(das reine Ich)的屁股一顿痛打，好让它承认，没有“非我”(das NichtIch)，“纯粹自我”根本就行不通。

——伯特格尔(Car August Böttiger)

绪　论

可这位年轻的表兄并不是很满意："忍受理性？这不太少了么？如果是这样，哪里会有真正的、完善的人？"正当此时，在位于法兰克福大鹿沟的那间产房里，一位老太太冲着精疲力竭的年轻产妇伊丽莎白·歌德（Elisabeth Goethe）叫道："他活着，参事夫人，他活着！"可是，坐在埃尔福特的那个并不满意的发问者，却未能听见命运已为人类发展准备好的答复；然而，全世界都会听见它。将要作出答复的，就是1749年8月28日正午12点艰难地降临人世的那个天才（[译按]指歌德），而向这个天才走去并为其铺平道路的人，则是维兰德。

——海克尔（Jutta Hecker）

距魏玛几公里之遥，有一个小村，名叫“奥斯曼施台”(Osmannstädt)。如今，那里有一所“奥斯曼施台—维兰德学校”(Wielandschule Oβmannstedt)。这所学校隐藏在一圈围墙和一道紧闭的大门后，两个门柱上各有一个骨灰坛。拐角处还有一道小门，从这进去，就到了里面。哈克斯(Peter Hacks)的描述如下：

> 他在魏玛近郊拥有一处面积不大的地产——奥斯曼施台。【10】一泓清水沿着一条法国式水渠垂直流向他这座小小的“诗人宫”正面，与它构成一个T字型。难以置信：这是在按何等具体而微的尺寸精美地模仿凡尔赛宫！①

这个地方，我们不妨说，这处“庄园”，如今还在。另有三间

---

① Peter Hacks,《学术界及其邻居》(*Die wissenschaftliche Gesellschaft und ihr Nachbar*),见:Konkrekt,1，1990。

小室，里面陈列着少量书籍，维兰德的文具，克劳斯（Klaus）于1774至1775年间为维兰德及其家人绘制的画像；此外还有桌、椅、沙发、写字台和几份手稿。这座小博物馆是第二次世界大战以后才建立起来的。直到阿诺·施密特（Arno Schmidt）于1939年来此拜望之前，此处的住户们根本就不知道，这世上居然有过一个叫“维兰德”的人。

从1943年起，这座房子被人挂上了一块纪念牌，上面写着：

> 1797至1803年，维兰德作为房主居住于此。1803年，克莱斯特曾到此作客。克莱斯特学会，1943年立。

时至今日，人们依然可以看见这些文字。也就是说，为了这个博物馆的存在，我们首先倒要对“克莱斯特学会”（Kleist-Gesellschaft）表示感谢，[①]而不应对纪念牌上那种让人觉得“喧宾夺主”的记述感到气愤。“克莱斯特学”会当然可以那样写啊：毕竟，它真正关心的对象是克莱斯特。但是，通过这段铭文，“克莱斯特学会”倒也算是遵循了维兰德研究中的“惯用语”之一[②]。

除了克莱斯特，还有一个人也到奥斯曼施台来作过客——让·保尔。[③] 这事是真的。然而，按汉塞尔出版社的《让·保尔全集》，也仅此而已。因为该版对“修正性传记”（Konjektural-

---

① ［译按］克莱斯特（Heinrich von Kleist，1771－1811），德国剧作家，生前不受重视，后自杀身亡。其独幕剧《破翁记》是德国文学史上最著名的喜剧之一。维兰德晚年欣赏其才华，歌德对其作品反映冷淡。

② ［译按］此处指人们习惯于援引他人的说法来讨论维兰德。

③ ［译按］让·保尔（Jean Paul，1763－1825），生前是最受读者欢迎的德国作家，死后被人遗忘，20世纪初期被格奥尔格（Stefan George，1868－1933）等人重新发现，获得应有的文学史地位。

Biographie)的最后几句注疏如下:"第 1080 页,维兰德:在前往魏玛途中的最后一夜,让·保尔拜访了年迈的维兰德——其时他住在自己位于奥斯曼施台的田庄。"①按注疏者的意思,原文涉及的无非是一段旅行报告。看来,无论这篇传记的正文本身,还是印在附录中的出自让·保尔之手的初版前言里的一句话"……委托读者,凭这些所谓诗意的书简,对我未来的生平做一份修正性传记"(《让·保尔全集》,前揭,页 928),居然都没有让注疏者们发现什么问题。于是乎,谁要是阅读这篇传记,也就会顺遂其然地去读那篇"终点"(Das Ende)(这正是让·保尔最后一封诗意书简的标题),并会把它当成作者让·保尔临死前的一份默祷来理解:"善良的读者啊,【11】你们从正在入睡的陌生人那里,跟随仍在继续言说的作者,你们轻松地和我本人一道,观看我小小的棋局,直至最后一颗棋子儿都被掀翻"(《让·保尔全集》,前揭,页 1075)。最后几句则是:"落日沉坠,我旅程终结,几分钟之后,我将抵达一颗被爱的、忠实的心——它正是你的,不朽的维兰德!"(《让·保尔全集》,前揭,页 1080)。由此可见,对这段文字的那几句偏狭的评注所代表的,何止是一种阅读障碍,它正好表明:那些注疏者其实完全没有读懂让·保尔,或者说,这种注疏代表的,正是文学史上的一种"强迫症"似的偏狭心态:一个备受我们崇敬的作家,竟然拜访过维兰德?

1813 年 1 月 20 日,维兰德卒于魏玛,享年七十九岁,葬于奥斯曼施台。那是一座三人合葬墓,或者不妨说,是三墓合一:在同一块墓碑下,还长眠着其妻窦绿苔(Dorothea)——她本姓

① Jean Paul,《让·保尔全集》(*Sämtliche Werke*),Carl Hanser Verlag,München 1975,卷 4,页 1221。

希伦布兰德(Hillenbrand),以及索菲·布伦塔诺(Sophie Brentano)——索菲·拉-劳赫(Sophie LaRoche)的孙女,克莱门斯(Clemens Brentano)和贝蒂娜(Bettina Arnim)的姐姐。索菲·拉-劳赫本姓古特曼(Gutermann),是维兰德的表姐,他早年的恋人。碑身上镌刻着维兰德的一组"联句"(Distichon):"爱恋和友情缠绕着生前相亲的灵魂;这共同的石头覆盖着易逝者的肉身。"一圈铸铁围栏护着这块墓地。

1827年7月15日,歌德家中发生了如下一幕:在场的有歌德本人、他的艾克曼(J. P. Eckermann)和"宰相"①,以及建筑总监考德雷(Coudray)——维兰德墓地的设计就出自此人。他们正在谈论世界政治问题,话题涉及威灵顿(Wellington)出使彼得堡"及其可能的后果",希腊与土耳其的冲突;他们回想起拿破仑统治下的那些岁月,慨叹世事迁变(tempi passati②)。宰相和考德雷离开之后,艾克曼记下了歌德当时的一段话:

> "因为千百年之后我还会活着,"歌德说,"所以,当我听人说到塑像和纪念碑,我总感到诧异。我难以想象,世人为某个功勋卓著的人竖起的雕像,它在精神上不会被未来的战争掀翻、砸碎。我仿佛已看见,考德雷装在维兰德墓地周围的那些铁棍,已经变成日后某队重骑兵胯下闪闪发亮的马蹄铁;甚至可以说,【12】我曾在法兰克福经历过一次类似的事件。何况,维兰德的墓地距离伊姆河(Ilm)太近。这条河拐弯太急,不消一百年,它就会吞噬现今的河岸,并最终

① [译按]当指魏玛公国宰相米勒。

② 意大利语:逝去的时光。

到达死者所在的位置。"我们一边以善意的幽默笑谈尘世万物那可怕的易逝性，一边再次拿起考德雷的设计图纸……①

而今，一切仍在原处：铸铁护栏，墓地，还有曲曲弯弯的伊姆河。

1813年1月24日，维兰德的遗体停放于魏玛"阿玛丽娅共济会"(Freimaurer-Loge Amalia Weimar)，25日下葬于奥斯曼施台。2月18日，人们为维兰德举行了追悼会，地点还是共济会。《共济会纪事》(*Freimaurer Analection*)的某一卷里对当时的情景记载如下：

在共济会分会长的座位背后，矗立着两根高大的柱子，它们被镶着银色尖角的黑色帷幕半遮半掩。从它们中间望去，可以看见深蓝色的天鹅绒上金色的共济会图案。在黑色地板上，铺展着1月24日罩在维兰德灵柩上的那块蓝缎面，其中心是金色的毕达哥拉斯五星(das pythagoreische Fünfeck)，周围点着四只大蜡烛。在会长座位和那块蓝缎面之间，是一只镶金的蓝缎子枕垫，上面放着业已长眠的兄弟维兰德作为共济会成员的服装——被一簇硕大的诗人之花枝覆盖着。②

① Johann Peter Eckermann，《歌德谈话录》(*Gespräche mit Goethe*)，见：Johann Wolfgang Goethe，《歌德文集》(纪念版)(*Gedenkausgabe der Werke*，Briefe und Gespräche)，Ernst Beutler 编，Zürich 1948，卷24页252以下。[译按]以下简称：《歌德文集》。

② 《维兰德追悼会》(Wieland's Totenfeier in der Loge Amalia zu Weimar am 18. Februar 1813)，见 M. Analecten II. Heft，I. Abtheilung。

首先致词的是共济会分会长，然后就由“可敬的兄弟歌德”发言。于是，此人便“以兄弟之情悼念维兰德”（Zu brüder-lichem Andenken Wielands）。此处的“兄弟”（Bruder）一词，一般读者容易忽视。它其实是共济会里的惯用语，而非别的意义上的“弟兄”（confrater）。“尊贵的庇护者，尊敬的会长，尊敬的在座诸位！”他的讲话就这样开始了：

> 违背古老而可敬的习俗，偏执地改变我们睿智的先人出于喜爱而安排好的事体——这种做法无论在个别情况，还是任何条件下，都属不妥。【13】尽管如此，假如缪斯托付给我们业已谢世的这位朋友的那支魔棍，真愿听我使唤，我仍要用它把眼前这整个晦暗阴郁的沉重气氛，遽然转化为一派宜人的喜悦和轻松：从而，这晦暗将在你们眼前豁然敞亮起来，你们眼前将呈现一个喜气洋洋、铺着绚烂地毯、点缀着新鲜花环的殿堂，它令人欢快而喜悦，有如我们这位朋友的生命本身。（《歌德文集》，前揭，卷 12，页 693）

这一段对欢乐之情的表达，我们不妨看作“悼词修辞学”（Nekro-Rhtorik）里的那类游戏形式之一：它旨在缩减悲哀的过程，亦即，还在丧筵上，就开始恢复尘世的欢乐。当然，人们也可以在一种严肃得多的意义上来理解它。而对于歌德接下来一段话里的最后一句，我们可以把它的字面意义与说话人自己联系起来，并将其诠释为不违背（gegen）而是借助（in）这种修辞学实现其表达意图的一种手段，因为按照传统的习惯，这种修辞学会禁止悼唁者发表如下告白：

> 于是，他那盛开的幻想之产物将要吸引你们的眼睛、你

> 们的精神；奥林匹斯山，连同诸神，将在缪斯们的引导下，在美神们的妆扮下，作为鲜活的见证：那个人，那个曾在喜悦的氛围中活着，并也在此喜悦中辞别我们的人——他属于最幸福的人之一；故此，我们可以用一种喜悦和欢欣的表达将其埋葬。

歌德的意思是：可以用一种喜悦而欢欣的表达埋葬维兰德！

"以兄弟之情悼念维兰德"这篇演说词，就是歌德献给维兰德的入葬辞。如同每一份墓前悼词总以致哀者的情感之矛盾性为生，人们竖在墓穴上的纪念碑，也只是悼念之永恒化的一部分。这样的纪念碑，恰好是在重量上，正好表明了墓碑及墓石的基本意义：使死者之再生变得不可能。"以兄弟之情悼念维兰德"这篇悼词，恰似一块巨石滚到维兰德的墓顶，而推动这石头的，就是作为""(Überlebender)表示欢庆的那个人——歌德。这一切完全是在卡内蒂(Elias Canetti)所说的那种意义上发生的：

> 幸存下来的那一瞬间，就是权力之瞬间。【14】眼前的死亡引起的惊骇，顿时化解为一种满足，因为，自己毕竟不是眼前的死者——他已倒下，而幸存者站着。幸存者甚至会觉得，仿佛一场战斗刚刚过去，而撂倒那死者的，正是幸存者自己。①

实际上又岂止于此，倘若人们偶尔真的将此前过去的一切，作为一场战斗来体验。

---

① Elias Canetti,《群众与权力》(*Masse und Macht*),Frankfurt 1980,页 249。

卡内蒂写道:作家们想在文学上“幸存下去”,这个愿望丝毫不具有任何一种谋杀者的姿态。在谈到司汤达(Stendhal)时,卡内蒂说:

> 他自满自足……决不由于自己仅为少数人写作而感到难过。相反,他信心十足地以为,百年之后,许多人会阅读他。在文学上不朽——这一信仰……由此获得了无与伦比的清楚、独特而不显狂妄的表达。这种信仰意味着什么?其内容又是什么?它意味着:有人想一直活着,在其同时代人全部死绝之后。……他为自己选择了这样一个未来社会,他自己终将属于这个社会。在这个社会里,所有来自以往时代的人们,其作品至今仍然活着,他们仍在对人说话,今人仍能从他们身上汲取养分。……就这样,死者把自己作为最宝贵的珍馐奉献给活人。对于生者,他们的不朽大有裨益:在这种由死人向活人奉献贡品的、有悖常理的过程中,双方都获益多多。于是,“幸存”本身固有的芒刺也就消失了,而敌意之国也随之结束。(《群众与权力》,前揭,页310以下)。

可是,假如从幸存者这一方来看,敌意之国并没有到头,情况又会如何呢?事实上,歌德在共济会里发表的上述悼词,不亚于一个“谋杀”企图,其影响远远超出了墓地的范围。维兰德生前在阿玛丽娅共济会的最后一次演讲题目是:“在后世的纪念中存续”(Das Fortleben im Andenken der Nachwelt)。歌德曾经努力地行动过,虽然不能摧毁、也要干扰维兰德在后世的这种“继存续在”:他拿自己在后世的存续,跟维兰德的存续彼此权衡,然后强力推行他那一套自以为然的评判标准。而他的这些

行动也并非毫无成果，纵然所谓“客观性”在这样一些世俗事件中，总还占有尽人皆知的重要地位。歌德本人也道明了这一点：“更何况”，他在这里讲的——

> 有一些话，可能就是后人……【15】会为他而做的某些事情之匆匆“先驱”。正是基于这种考虑，这种意图，正是为此缘故，我恳请人们倾听我的声音。我的演讲主要出自我对死者的一份历经了近四十年检验的好感，而非出自滔滔雄辩之目的。如果说，我这些话语绝不具有上下相属的内在关联，相反，它们听来主要是些简短的句子，甚至是跳跃式地，从而可能让人觉得，它们既不适合于被欢庆者，也不适合欢庆者；那么，我得说明，可以理解，我此处所做的，还只是一项预备工作，一份提纲，甚至还只有一点点内容；要是人们愿意，也可以说，它们是对未来某件作品的一些旁注。(《歌德文集》，前揭，卷 12，页 695)

对于歌德的这一席话，这些客套之辞，人们可以单纯地将其仅仅作为司空见惯的“致歉技术”来解读，也就是说：人们应该原谅讲话人犯下的这样那样的不敬不是之处，因为他下去后，还会慢慢地修改其措辞。然而，倘若人们愿意仔细推敲一番，或许就可以从字里行间真切地品味出，这些表面的客套话所表达的真正含义是什么。其实歌德的本意不外乎：本人以下将要开始的演讲，不是出自雄辩的需要，乃是发自真心；它，虽然或者因此，既不适合维兰德，也不适合在座的听众和尊敬的读者；其遣词造句绝不具有上下相属的关联。歌德既然说，他的发言是出于一份“历经了近四十年检验的好感”，我们就可以据此推算到大约 1774 年，亦即，上溯至歌德写成《诸神、英雄和维兰德》(*Götter*

Helden und Wieland)这部滑稽剧的那一年。那是一部粗俗之作,它试图把维兰德贬为侏儒,把歌德自己塑造成大力神赫拉克勒斯(Herkulis)。维兰德知道如何捍卫自己:他随后在《德意志信使》(*Teutsche Merkur*)上对《诸神、英雄和维兰德》大加赞扬并展开讨论,从而使其作者在公众面前倍感难堪。① 于是,歌德的愤怒便得以流传下来。维兰德对歌德的剧作《葛茨》(*Götz*)所写的评论,读来既满怀善意,又令人沮丧,因为维兰德似乎在以父亲的口吻说话。② 这同样令歌德恼怒。在歌德今番的演讲中,如此久远的怒火,也可能包含在那份长达近四十年的好感中;同时,"历经检验的好感"也让人产生这样的感觉:他那份好感就是一份"检验"。在维兰德墓前,歌德终于摆脱了一个重负。

歌德还把维兰德这个生理上的死者之生前,划入对歌德本人不应起作用的那些时间范围。【16】歌德为此说道:

> 维兰德对公众的影响曾经是连续而持久的。他为自己塑造了他的时代,为其同时代人的趣味和判断赋予了一个坚定的方向。如此,他的功绩已得到足够的承认、估量和描述。(《歌德文集》,前揭,卷12,页695)

这些话就把什么都说尽了:维兰德是他所处的时代的一个孩子,他影响过其同时代人,除此以外,他就没什么可纪念的功

---

① 维兰德写道:"这本小书的作者歌德博士,先是在他的《贝利欣根》里向我们表明,他能成为莎士比亚,只要他愿意。现在,他又在这个作者匿名的历史滑稽剧里向我们证明:只要他愿意,他也能成为阿里斯托芬。"见《德意志信使》(*Deutsche Merkur*)1774年第2期,页351。

② 埃斯勒对此一无所知。这已令人不愉快。[译按]当指 Kurt R. Eissler 所著的英文版2卷本《对1775—1786年的歌德的心理分析研究》(*Goethe. Eine psychoanalytische Studie*, 1775—1786),德译本:Basel 1983—1985。

劳了。按歌德的意思，值得纪念的只是维兰德这个人——此人的作品无非是些没完没了的“抄抄写写”，而真正吸引人的，倒是躲在这些东西“背后”的那个维兰德：

> 他对德国人产生的这种巨大的影响力从何而来？这影响力乃是他的干练和坦率之天性的一个结果。人和作家，这两者在他身上得以贯彻到底：他是作为一个生活着的人在创作，并把创作作为其生活方式。（《歌德文集》，前揭，卷12，页697）

不仅如此，歌德还说，维兰德这类“小品文”作家还有别的特征，诸如：

> 他在判断中写作，又在写作中判断，[并且]从他那精神之多产性中，涌出了他的创作之多产性[此处，不成功的形象刻画和棘手的语法，竟相出现于歌德口中]。

事实上，维兰德除了作为“人”，似乎“也还”作为诗人而非“抄写员”出现过，对此，歌德又该说些什么呢？他是这样说的：“所有这些作品来得真是及时，而且是在有利于它们产生的时代”（《歌德文集》，前揭，卷12，页702）。这就是维兰德的作品获得成功的原因。歌德的意思是：从而，要是我们今天不再喜欢那些作品了，我们也不应受到指责。而且他告诉众人：大家不必再读它们了。理由是：毕竟它们本来就不能算作真正意义上的文学作品：

> 这位幸运的诗人常常创造艺术作品，也就是，通过加工

> 一些完全无足轻重的素材，为它们赋予一种高度的价值；而且，维兰德从不担心，从事研究活动会有伤其独创性。甚至很早以前他就坚信，正如通过加工熟悉的材料，通过翻译现成的作品，一个活跃的精神也会找到最佳的清醒剂。（《歌德文集》，前揭，卷 12，页 703）

这样一来，维兰德的创作活动看起来就有点像业余爱好了。而歌德想要用以判定维兰德作品之性质的关键词也呼之欲出——“译作”（Übrsetzungen）。因为，唯独在这个领域，大约除开《拉摩的侄儿》（*Rameaus Neffe*），维兰德不存在真正的竞争者。【17】维兰德译过莎士比亚、路吉阿诺斯①、贺拉斯、西塞罗、阿里斯托芬等人的著作。歌德就此问题拉拉杂杂地说了一大堆，甚至还“免费”提出了一套小小的、从此广为征引的“翻译理论”。歌德主要想说：维兰德写下的无非是些翻译文字，至于他的诗作？那也只不过是把某些外国素材按我们的口味进行了一番加工而已。还有，维兰德的散文创作呢？它们也无异于这样一类认真的准备工作之产物，这类准备对于诗人，远不如对于译者显得必要。此外，维兰德还有什么值得一提呢？噢，还有记者维兰德——这位法国革命的评论员（我们知道，对于维兰德作品中的这一部分，歌德怀着多么蔑视的态度②）。还有作为《德意志信使》之出版人的维兰德，而在这一方面，两者也不存在比较的可能性。

---

① ［译按］一译“琉善”（Loukianos，约前120—前180），古罗马唯物主义者和无神论者。

② “他朝着我们的趣味和社会之屋的所有楼层朗诵它们，而听众们却以一种适当的漠然听着，结果他不耐烦了，便很快重新逃到乡下去了。”他也把它们称作“贵族与民主缔结的婚姻产下的混血儿”——引自 Friedrich Sengle，《维兰德》（*Wieland*），Stuttgart 1949，页 450。［译按］此书以下简称：《维兰德》。

最后,虽然歌德本人在精神上毫不熟悉康德,他却试图将维兰德对康德哲学的批判,认定为能确保维兰德这位“长者”在历史哲学上“幸存”下去的理由。

> 因为,似乎那个意图完全转向了科学,继而才是伦理学和那些首先有赖于此的东西——无论这种情形是否一开始就会显露无遗。那也容易理解:人们想为那些关于更高级的知识和关于道德行为的重要事务,提供能被认为较之此前更坚实的论证。为此,人们需要一种更严格、更有内在关联、并且是从人性之深处发展起来的判断,以至于,我敢说,人们的趣味也会很快指向那样一些原则,并会因此试图彻底排除个体的喜好、偶然的修养和种种民族特性,以便找到一个更普遍的规则来作为判断标准。而这一切真的发生了,并且在诗学领域随之出现了一个新时期——它跟我们的朋友维兰德,正如他跟它一样,必定曾是格格不入的。

这番话的意思,我们很难清晰地把握。歌德这段话始于康德,终于浪漫派。鉴于事实,人们会倾向于强调,其实每个新的文学流派,无论“狂飙突进”、“古典主义”还是“浪漫派”,【18】个个都是通过攻击维兰德而开始其自我界定过程的——有关问题容我稍后再谈。然而,从歌德的这段话里,听众们却很难区分出“讽刺诗”(Xenien)里的攻击与施莱格尔(Schlegel)在《雅典娜神庙》①中的攻击之差别。就演讲策略而言,这段话里潜伏着如下

① [译按]《雅典娜神庙》:施莱格尔兄弟主创、在耶拿出版的德国浪漫派文艺刊物(1798-1800),以它为中心形成了“耶拿浪漫派”,主要人物有蒂克(L. Tieck)、瓦肯罗德(W. Wackenroder)、诺瓦利斯(Novalis),让·保尔以及谢林、施莱尔马赫和费希特等人。

风险：说话人可能将自己也纳入文学史上的归类。为摆脱这一风险，歌德就把自己作为“综合原则”（synthetisches Prinzip）置于一对“反命题”之间：

> 从这时候起，维兰德开始受到一些不恰当的评判，然而他却不太为之所动。我之所以要在此处明确指出这一点，不仅因为，从中产生的德国文坛上的冲突至今也还绝未平息和消除，而且因为，一个心怀善意之人，若他想要评价维兰德的功绩，并有力地维护对他的纪念，那他就必须深入了解种种事情的格局，了解各种观点的来龙去脉与结果，了解那些参与其事并产生影响的人们的天赋和性格，他还必须十分熟悉双方的力量和功绩，并且，为了保持公正，他也必须在一定程度上同时属于对立的两派。（《歌德文集》，前揭，卷 12，页 712）

这就是歌德给自己的定位：他超越于当时的文学格局，他摆脱的不仅是种种潮流，而且是那些文学分期，因为他就是千百年之后还会“活着”的人。歌德就是从这样的立场出发，将自己的结论置入了时代变迁之中：

> 而我本人也仅出于如下考量，才担负着这个美好的义务：我今天所讲的一切，将作为导言，它服务于别人日后可能再次纪念维兰德时的那些更好的演讲。倘若我们尊敬的会长们愿意，把可能公开出现的关于我们这位朋友的一切资料，连同我这篇演讲，都存入他们的柜子……那么，就会由此汇集成一个充满事实、消息和评判的宝库——它在其同类之中也许会是无出其右的，而我们的后人将会从中汲

> 取有益的东西；这样做，就是为了让人能带着坚定而持久的好感，把如此有价值的纪念不断保卫、维护和崇奉下去。（《歌德文集》，前揭，卷 12，页 715 以下）

此后的文学史书写，在“维兰德的事情上”响应了歌德此处的“倡议”。【19】对于这种书写的结果，阿诺·施密特在歌德演讲之后第 144 年描述道：

> 维兰德？嗯……倒是个响当当的名字——肯定是；可我得承认，对我来说，那只是一个模模糊糊的人物。文学史……早已终结性地‘解决’了他……①

如果说人们很少将这样的文学策略看作次要或附带性的纯功能上的历史趋势，也就同样很少把一个事件（诸如长期排斥一位此前举足轻重的作家的某一文学经典之形成），归因于某一个人的成功策略，即便此人是最重要的作家。② 尽管如此，人们却有理由谈论一个成功的文学策略——确实如此，倘若论及德国文学史上从 1813 年甚或更早以前延续至今的那种深远影响。有证据表明，维兰德本人当时对此结局已有预感。1807 年 3 月 10 日，约翰娜·叔本华（Johanna Schopenhauer）在写给儿子阿尔图·叔本华（Arthur Schopenhauer）的信中，转述了这样一句

---

① Arno Schmidt，《维兰德，或散文的形式》（*Wieland oder Die Prosaformen*），见：《阿诺·施密特文集》（*Bargfelder Ausgabe der Werke Arno Schmidts*），卷 II，1，页 278 以下。

② 人们一直试图理解歌德取得的那份从细节上看总像谜一样的、超越时代的成功，也就是说，试图从寓于他那些成功里面的相对失败，来理解歌德成功的奥秘，迄今为止，在这方面做出了最佳尝试的，仍然是汉斯·迈耶（Hans Mayer）的《试论歌德的成功》（*Goethe. Versuch Über den Erfolg*），Frankfurt/M. 1973。

话:维兰德避免与歌德见面。[①] 这样的书信内容,读来可能让人觉得太具"私密性"。而接下来的文字,则可能让人觉得有些偏执:维兰德认为,施莱格尔的攻击是那些出自魏玛的、针对他的阴谋之继续。维兰德主观上有最好的理由,认为这些攻击"不公道"。虽然维兰德总觉得自己是教员、导师、倡议者或榜样,并且也这样举荐过自己,但他却绝少想到,要借此创立什么"流派"(Schule)——一种曾被施泰尔夫人(Mme de Staël)强调过的德国的特殊事物,由此,施泰尔夫人已经察觉到一些正确的因素。[②] 回顾起来,在苏黎世和博德默尔[③]的短暂相处,对于维兰德而言变成了足够的教训,但这自然也总是一个与个人精神特质相关的问题。博德默尔曾使他有义务采取某些行动并牵涉到一次故态萌发的愚弄行为(但他已为此道过歉)。如果不算这些,维兰德本人不曾挑起过文学上的论争。准确地说,维兰德对于那些他本来感到陌生的作家,倒是一贯表现出令人吃惊的热情。为此,或许可以首先提一提叔本华、克莱斯特、青年歌德,【20】最后自然还有莎士比亚。此处不是要说,维兰德虽然只是翻译了莎士比亚,但在许多方面,莎士比亚对于维兰德而言并不显得陌生;而是要说,虽然莎士比亚对维兰德而言在许多方面都显得陌生——即便不像人们攻击维兰德时所宣传的那么严重,

---

① 约翰娜·叔本华 1807 年 3 月 10 日写给儿子阿尔图·叔本华的信,参《叔本华一家的家书》(*Die Schopenhauers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer*),Ludger Lütkehaus 编,Zürich 1991,页 149 以下。

② 亦见《施莱格尔与施泰尔夫人:一次命运攸关的相遇》(*August Wilhelm Schlegel und Frau von Staël. Eine schicksalshafte Begegnung. Nach unveröffentlichen Briefen erzählt von Pauline Gräfin de Pange*),Hamburg 1940,约页 59。

③ [译按]博德默尔(Johann Jakob Bodmer,1698—1783),瑞士历史学家和评论家,对瑞士早期德语文学的发展有所贡献,是中世纪文学的重新发现者之一。

但他却翻译了莎士比亚;因为在有些方面,他的译笔较之于施莱格尔和蒂克(Tieck)的"更有莎士比亚味"。维兰德不以自己的品味为标准,也不委身于这样一种蛊惑:将自己的原则上升成一个普遍的美学立法之基础。这就使维兰德与他的大多数同时代和后人相比,显得格外突出。然而,这无疑也是他在文学斗争中表现出的体制上的弱点。

> 但他也以此证明,他就是他。一场那样的笔墨官司对他而言,绝不可以长久持续。倘若它一定要旷日持久地拖下去,那么,为了回到自己习惯的小径,他总会把最后的发言权让予对手。(《歌德文集》,前揭,页 708)

维兰德之所以这样做,是因为缺乏勇气呢,还是要"我行我素"(e dir le genti)?

为什么在维兰德死去之前,那些新的文学潮流纷纷试图同他划清界线——寻求自我定义?对于这个问题,人们不可能通过将其归因于上文提到的那类个性特征来获得解答。但如果说是因为他"老了",那么这一条理由——姑且不考虑歌德这个例外——就不仅不足以,而且根本不适合用来说明我们的问题,因为还有克洛卜施托克。[①] "哥廷根林苑派"(Der Göttinger Hainbund)[②]就聚集在一个"老人"克洛卜施托克周围,为的就是崇拜他,并以牺牲另一个"老人"(维兰德时年四十多一点)为代价。福

---

① [译按]克洛卜施托克(Friedrich Gottlieb Klopstock,1724—1803),德国诗人,对歌德、席勒、荷尔德林等人产生过重要影响。

② [译按]1770 年由一群崇拜克洛卜施托克的文学青年创办的《哥廷根文艺年鉴》(*Göttinger Musenalmanach*, 1770—1804),是狂飚突进文学运动中的一份重要刊物,文学史上称他们为"哥廷根林苑派"。

斯(Voβ)写道:

> 我们隆重庆贺他的生日。午后,我们……很快聚集在汉恩(Hahn)的小屋。一条长桌上摆满食物,装饰着鲜花。上首有一张圈椅,是为克洛卜施托克准备的,座位上撒有玫瑰和紫罗兰,上面放着克洛卜施托克的全集。椅子底下则是被撕碎的维兰德作品《伊德里斯》(*Idris*)。此时,克拉默(Cramer)开始朗诵凯旋曲中的段落,而汉恩则诵读克洛卜施托克的一些关于德国的颂歌。随后我们就喝咖啡。维兰德的作品被撕来引火。波耶(Boie)虽不抽烟,这时也不得不点上一支,并践踏破碎的《伊德里斯》……然后……我们就吃东西,喝混合饮料。【21】最后,我们焚毁维兰德的画像和他的《伊德里斯》。①

这些举动听来虽说有些迂腐和野蛮,然而大家可别忘了,这可能是德国现代社会的第一次焚书行径。② 如果我在此处要说,这是"对启蒙运动的怨恨",那么这种怨恨可能也几乎无异于

---

① Johann Heinrich Voβ,《致布吕克纳的信》(*Brief an Pastor Brückner*,Göttingen 4. 8. 1773),转引自:《维兰德的生平和著作》,前揭,卷1,页505。

② 之所以说"现代",是因为,此处并不如历来(直至整个18世纪)司空见惯的那样,涉及教会或者世俗权力机构的焚书行为,而是一伙醉酒的群氓企图通过焚毁他人的著作,达到自我确认的目的。关于"焚书"(Bücherverbrennung)这一话题,参Hermann Rafetseder,《焚书:"公开处决书籍"史之流变》(*Bücherverbrennungen. Die öffentliche Hinrichtungen von Schriften im Wandel*),Wien 1988。有必要指出,H. Rafetseder对维兰德的作品《伊德里斯与贞尼德》(*Idris und Zennide*)被焚毁情况的了解程度,也仅止于一则滑稽的逸事而已,他的资料出自一个叫Knobloch的人写的一本书《报纸的微笑》(*Das Lächeln der Zeitung*),该书出版于Halle:"他们于1773年以激情和葡萄酒庆贺克洛卜施托克[的诞辰],并趁机焚烧了维兰德的画像和作品"(页9)——大约把它们用作了引火之物。

一句口号，若非克洛卜施托克的崇拜者们的一段自述正好为这种怨恨提供了"关键词"：

> 我们走着，直到午夜，我们在一间没有灯光的小屋里走来走去。我们谈论德国、克洛卜施托克、自由而伟大的功绩，还有对维兰德的报复——他不尊重纯洁。（转引自《维兰德》，前揭，页 306）

于是，"伤风败俗"（Frivolität），也就是在后来的文学史判决中被称为"洛可可"（Rokoko）的东西，以及"非德意志的"（Undeutschheit）——这两个词就成了惯用语。正是凭借这两条罪状，19 世纪的文学经典驱逐了维兰德。可以看出，在当时的德国，启蒙在文学上的机会是何其渺茫。

然而，这还只是 19 世纪 70 年代中期驱逐维兰德的"浪潮"之一。森格勒（Friedrich Sengle）援引 1879 年出版的一部文学史，把这种驱逐称为"砸向维兰德的风潮"，或者用他自己的话说，那就是一场"炼狱之火"——正如这个比喻本身所要达到的效果：维兰德经受其"锻炼"复出之后，显得更成熟了（《维兰德》，前揭，页 305 和 295）。紧随"哥廷根林苑派"的步伐，歌德写了《破落村的年集》（*Jahrmarksfest zu Plundernweilern*）和《诸神、英雄和维兰德》并匿名发表。据说这有悖歌德的初衷，因为那些文字只是他酒后信笔涂鸦的产物。然而，通过对字母的巧妙安排，GÖTter HELden UND WIELAND 这个标题本身（参该书初版封面），已经暗含着匿名作者的真名 GÖTHE：这部滑稽剧写的就是歌德和维兰德。伦茨（Lenz）也写了一篇东西，名叫《日耳曼魔窟》（*Pandämonium Germanicum*）（《维兰德》，前揭，页 305）。此外，还有一篇匿名之作《普罗米修斯、杜卡利恩

及其评论家们》(*Prometheus, Deukalion und seine Rezensenten*),维兰德误以为它出自歌德之手,其实却是瓦格纳(Wagner)写的。最后,克洛卜施托克本人也没闲着,在他的《学者共和国》(*Gelehrtenrepublik*)里,其追随者的野蛮行径在笔下化为庄重的狭隘和偏见:

> 从前有一个人,他念了很多外国书,自己也写书。他拄着外国人的拐杖,一会儿骑着他们的雄马,【22】一会儿骑着他们的母马。他用他们的牛犊耕田,跳他们的钢索舞。他的许多心地善良而知识贫乏的同胞,都认为他真是个神奇的人物。然而,这一切与那个人的著作之间有着怎样的真正联系,却逃不脱少数人的眼睛;可是他们却也无法立即找到其踪迹。何况,他们又怎能找到呢?因为,要走进每一间外国人的牛圈,这的确不可能。①

克洛卜施托克及其信徒们的态度,禁止人们把当时作为"狂飙突进"之大潮盛行于世的那种现象,仅仅看作德国文坛"更新换代"之际发出的呱噪之声。森格勒的话很有道理:克洛卜施托克"给维兰德盖上了一道封印——它随后在德国广为传布,自浪漫派以来一直占据统治地位,并在一定程度上变成了标准"。(《维兰德》,前揭,页 305)

既然如此,所谓的"魏玛古典派"(Weimarer Klassik),还有以歌德和席勒"这对莫逆之交"(以前的文学史喜欢这样说)为中心(真能说得上)"形成"的那种东西,又是什么呢?事实上,能归

---

① 《维兰德》,前揭,页 305,亦见《克洛卜施托克作品与书简》(*Friedrich Gottlieb Klopstock*, Werke und Briefe),卷 6,册 1,Berlin/New York 1975,页 50 以下。

入“魏玛古典主义”名下的，仅有这个人作品中的一小部分而已——正是在此意义上，维兰德才说，那是“愚蠢阴险的表情”(duumviralischer Miene)(《维兰德》，前揭，页466)。可是不管怎么说，那种对后人而言变成了“魏玛古典主义”的东西，倒是一种文学纲领。这一纲领首先是由毋宁说恶名昭著的“讽刺诗”(Xenien)表达出来的。虽然维兰德并非唯一受到这些“不公之辞”伤害的人，但他却是被伤害者中最著名的一位，纵然不考虑这一层，他也是其中为数不多的有声望的人——“讽刺诗”针对的就是他们(《维兰德》，前揭，页467)。如果说，“讽刺诗”对维兰德的生日(9月5日)之影射，还让其作者有机会开一个虚弱的玩笑：“你们鞠躬，合乎礼仪地，屈服于魏玛那位娇美的处女，/虽说她常要小脾气，又有谁不原谅美人的情绪”(《歌德文集》，前揭，卷2，页453)；那么，在《葛生致德国诗人》(*Goeschen an die Deutschen Dichter*)里，方才还隐藏在“你们鞠躬”之中的那股对维兰德这位成功者的怨怒，就昭然若揭了：“一旦维兰德出来，也将接近你们其余所有人，/并会走向居民点！你们只须耐心片刻！”(《歌德文集》，前揭，卷2，页480)我们很难设身处地地体验维兰德面遭受伤害时的激动与坦然。【23】克劳斯(Karl Klaus)写道：

> 可以载入德国“趣味史”的，倒不是维兰德为反对“讽刺诗”写下的全部文字，虽然它们可能也够绝望的，而是那部作品本身和众人对它的兴奋之情。虽然当时那群朝气蓬勃、无所畏惧的年轻人(就此而言他们与现今的年轻人别无二致)立即作为文学青年获得了承认。这些人阴毒地快意于隔壁屋顶的火焰；而为此火焰提供保障的别无所求的心态却表明：单靠一点微不足道的讽刺，在当时就足以驱动这

> 伙人内心潜伏的与生俱来且强于常人的、幸灾乐祸的本能。但是，“讽刺诗”点燃的那场“火灾”，也定曾由于其本身蹩脚的六音步，而受到了一种自然的遏制……并非完全不滑顺的……则是那种东西（联句），有一个人以这种方式（联句）答道：“魏玛和耶拿有人作六音步诗，像那个人一样；/但是无音步诗却更优秀”。①

最后，再来看看“浪漫派”的，或者我们说具体些：“施莱格尔们”的表现。他们的《雅典娜神庙》起初就是为真正“灭掉”维兰德这一目的服务，然后才逐渐发展成一种纲领性杂志的。其中还谈到了“火刑”（Autodafé）——也就是一堆柴垛加上一份信仰声明。有趣的倒是施莱格尔们打算借以造成维兰德在文学上之死亡的那个方式。就像在“讽刺诗”里一样，他们曾经向那些不太成功者的嫉妒心们发出号召，为此，他们把葛生版“维兰德作品集”的规模，用来证明这些作品在内容上一钱不值：

> 维兰德即将出版其全集的附录之附录，标题就是：作品集。它们作为附录我甚至都觉得太拙劣，并且会统统扔掉。这些卷册里甚至含有没有印刷的空白页，如果它是熨平的羊皮纸，那倒会显得格外漂亮。（《维兰德》，前揭，页 511）

这些话虽不友善，但它们本身却也并非毫不诙谐，而在其本来的语境中，它们也显得别具特色。因为这个语境构成了一则广告，它具有“凭告示传唤”（Citatio edictalis）当事人的效果：维

---

① Karl Kraus，《语言》（*Die Sprache*），Wien 1937，页 211 以下。

兰德被控剽窃。作为这项指控之证据所列举出的被剽窃对象有:施泰纳[①]、倍尔[②]、伏尔泰、【24】塞万提斯、莎士比亚、贺拉斯、克雷比伦[③]。这是一条缺乏独创性的指责,它事实上标示着一个时代的转折。对于维兰德本人来说,他从来就没有想到,评判一个作家伟大与否,证据竟然在于:他是否总是运用崭新的原创素材。

这实际上表明,出现了一种接受上的"断裂"。人们突然不再理解维兰德。出版商从其全集的销量上觉察到了这一点。可它们还是它们:当初为了禁绝翻印,它们曾以四种开本同时出版——从"贵族版"(Fuerstenausgabe)到精美的袖珍版;甚至,当这还不足以阻止维也纳人的盗版时,袖珍版一直用到了最后。一时间,购书者踏破铁鞋。然而,到了1818年,格鲁贝尔(Johann Gottfried Gruber)为1824年出版的、作者死后第一版全集撰写的前言,读来令人感到的岂止是惊诧:出版商竟然不住地向终于购买了该版的读者保证,维兰德并没有过时。

据说,母鸡烦躁不安,是地震的前兆。因此,有些小小的迹象,人们就必须注意。就此而言,可以拿人们给维兰德最后一部大型长篇小说《阿里斯底波和他的几个同时代人》[④](呵呵,我终

---

① [译按]Laurence Sterne,1713—1768,英国作家。

② [译按]Pierre Bayle,1647—1706,法国哲学家、历史评论家,17世纪下半叶最有影响的怀疑论者。

③ [译按]Claude Crébillon,1707—1777,法国戏剧家和小说家。

④ [译按]下文一般简称《阿里斯底波》,必要时仍用全称。阿里斯底波(Aristippos,前435—350年),出生于北非的居勒尼(Syrene),是"居勒尼学派"的创始人,与苏格拉底交往较多,也熟悉普罗泰戈拉的学说。居勒尼学派的主要特点,一是快乐原则,二是实用倾向,他们把苏格拉底的"善"规定为快乐,认为人之本性就是寻求快乐。

于提到这部作品了)绘制的封面铜版画为例。当时,出版商想为这部小说的封面配一幅图,维兰德不置可否。可出版商想采用来自维也纳的著名画师"福格尔"(Füger)的作品,并让维兰德给他写信。维兰德就写了信。福格尔欣然同意(《维兰德的生平和著作》,前揭,卷3,页15)。维兰德便接着告诉福格尔,需要根据小说中的哪些文字绘制插图。维兰德选定的是《阿里斯底波》第一部里的一个段落:小说的女主人公莱怡丝(Lais)跟苏格拉底在一起,地点是雅典卫城(Akropolis),他们"坐在雅典普里阿斯神殿(Polias)外面的那株橄榄树下"。在这里,两人进行了一次关于美和美德的谈话。在谈话中,苏格拉底试图为莱怡丝阐述一种生活理想——可它既不是,也不会是莱怡丝的生活理想。有关话题留待本书第四章详谈。上述场景具有明确的空间定位。谁要是愿意,不妨找一份雅典卫城地图来,他可以根据上文的信息指着地图说:他们当时就坐在这里。因为维兰德提供给福格尔的信息非常精确:

> 第一,务必以尽可能翔实的笔法再现苏格拉底的形象,【25】要让他看起来就和古人摹画的那些最佳石像和胸像一模一样:他虽年届七十,却显得矍铄有力、生机勃勃,他的穿着和地道的雅典公民一样,脚上绑着一种鞋子或者凉鞋。他坐在莱怡丝的对面,一副激情洋溢的演说家姿态。第二,莱怡丝是一个大约二十二岁的女子,可以画得不够漂亮,但却必须使她显得足够高雅而迷人……除了头部,必须首先着力刻画她的服饰,要让它呈现出许多轻盈、优美而细腻的皱褶,为的是恰如其分地遮盖而非掩藏她身体的优美形态……。第三,该场景发生在一株高大的橄榄树下,靠近密涅瓦神庙([译按]Minerva,即智慧女神雅典娜),这神庙的

正面构成画面的中景,从侧面进入观者视野。在画面的背景上是一些廊柱,柱廊之间有一对(或若干)雅典青年在漫步,或者正在欣赏伯里克利、梭伦等人的塑像。①

维兰德提供的这些信息,与读者从《阿里斯底波》这部小说中看到的相吻合:关于莱怡丝的描述给艺术家留下了足够的想象空间。从上述提示可知,莱怡丝是个美人,可是除了她的头发颜色之外,对于她的相貌,维兰德却没有明确规定,她美在何处。这与对苏格拉底的处理显然不同。小说中的许多地方,对苏格拉底的外貌都有明确的暗示:他那"希伦般的模样",②他的体格,他那著名的翘鼻子等等。在忠于历史的前提下,难以想象维兰德这部小说的整个设计,还会有别的可能,因为只有在此前提下,他对柏拉图塑造的那个苏格拉底形象所作的批判,才能让在哲学上持不同意见的人信服。

可是福格尔却自作主张选择了另外一处文字,一个更"感人"的场面:莱怡丝辞别苏格拉底并吻着他的手。我们只能说,这个选择勉强可行。因为场景发生在某个不具体的空间的角落。从而,福格尔就为自己省去了一部分麻烦的工作,也就是说,这样他就无须刻画那些可以查验的环境细节。尽管如此,他笔下的环境却显得很奇怪。在维兰德的小说中,该场面发生在一个私人住所里的一角,但福格尔画的却是被一道屏风样的帷幕隔开的前景。【26】在这前景上,有一男一女。一根柱子耸立

① 转引自 Johann Gottfried Gruber,《维兰德生平》(*Wielands Leben*),第 8 部,页 300 以下,此书后来被收入 J. G. Gruber 主编的 53 卷本《维兰德全集》(*Sämmtliche Werke*),Leipzig,Göschen 1818—28,卷 50—53(1827/28)。

② [译按]希伦(Silen):当指希腊神话中的人首马身神,外表像森林之神,是酒神狄奥尼索斯的教育者和陪护者。

着，几乎难以估测其高度，因为背景的轮廓让人觉得，整个空间就像罗马时代的大会堂。由于空间太巨大，似乎导致了气流旋转：看不见的天花板上挂着一盏灯，它的火焰往右偏，而一只三角浴盆里冒出的水汽，则云雾般地向上飘，画面上那女人的长袍，显然是用厚质毛料制成的，可它却向左拂动，这就让人以为正在刮大风。那女子抬头仰望，就像一只狗，仿佛有什么在唆使她，她正握着那男人的右手，看样子她刚刚替他修剪了指甲，此时正在检查效果。画面上这两个人都赤着脚，那女人的左手似乎正在指出这一情形。那男子抬起右手的食指，宛如在提醒那女人——我估计他想说：你的手臂裸露着，应该穿暖和些，毕竟正在刮大风啊。至于他的脸，正是"希腊哲学家"那副标准样式，有可能就是亚里士多德的脸。①

够滑稽的吧。这幅失败透顶的插图，深刻地体现着这样一个倾向：艺术家喜欢突出某些错误的重要性，喜欢把事物高贵化，直至其变得陈腐老套。上述画面里的细节和它那种古怪的方式毫不般配，之所以会有这样的结果，是因为，创作者殚精竭虑地想把每一个个体都塑造得很重要，同时却无视它们之间的内在联系：大衣要显得飘逸，因为需要有一种戏剧性的褶皱效果（为此就得避免维兰德想要的优雅）；（也可能是熏香产生的）烟雾必须规规矩矩地升腾如云；而火焰呢，如果径直向上，就会显得单调；要是直接使用流传下来的那张苏格拉底的面孔，福格尔大概觉得，那样做不适当；希腊哲学家看起来不是苏格拉底的样子，而莱怡丝也不得显出一丝一毫的粗俗。于是乎，整个场景就

① 此外，这一切也会令人不安地记起那幅著名的油画，它画的是歌德和施罗特(Corona Schröter)。[译按]克洛娜·施罗特(1751—1802)，当时最受欢迎的歌手和演员之一，歌德一度与之亲近。

被搬进了一座教堂，结果，这幅画面至多让人联想到，那可能是一次刚刚结束的庆典，它“一直持续到深更半夜”（I，25）。[1]【27】所有这一切不仅说明，[2]插图者本人毫不理解维兰德的《阿里斯底波》，虽然他至少读过书中的某些片断——看来他几乎对他读过的那些部分感到羞耻，而他的阅读印象大概是：他必须，在事关尊严和古典主义的问题上，帮维兰德一把。从而最后的效果便是，印在小说封面的那幅图，似乎在请求读者原谅它的画面：“作者的本意就是这样的。”

这句话也变成了维兰德接受史中的“惯用语”。1949 年，森格勒的《维兰德传》出版，这是格鲁贝尔之后（1827）的第一部维兰德传记。森格勒在前言里写道：

> 要是有人问本书作者，他写的是什么，而他说是维兰德，那么，从一般有教养的人士脸上，就不难察觉到一股掩饰不住的厌恶之情，尽管他们当中只有极少数人对这位作家略知一二。

森格勒指出了产生这个现象的原因：

> 自从与罗马—基督教精神观念有着独特联系的德意志精神开始其“日尔曼”转向，亦即，自克洛卜施托克和哥廷根林苑派以来，自狂飙突进和浪漫派以降，在占统治地位的学界观念里，维兰德在德国就变成了非德意志的、不道德和非

---

① ［译按］引自《阿里斯底波》原著的文字，以下仅在引文后的括号内注明第几部第几封信，例如第二部第三封信为：II，3。

② 此处终于可以辨认出作为封面插图的那幅铜版画所影射的文字了。

基督教的。(《维兰德》,前揭,页 9 以下)

这方面的一个例证出自格鲁佩(O. F. Gruppe)的《德国诗人的生平和著作》(*Leben und Werke deutscher Dichter*)。格鲁佩对维兰德的诗体小说《纳蒂尼》(Nadine)的评价是:

> 这部作品在其同类中堪称登峰造极……再也无人能以更可耻的方式展示那最无耻的东西了:一种对皮肤的嗜好,它只能令人恶心。从这里出发,维兰德越来越走上了遮遮掩掩的感性之路,一言以蔽之:下流淫秽——在这方面,他也许是最杰出的,假如这也能算是一种荣耀。在《伊德里斯与琛尼德》中,他在这条道上走得如此之远,结果,类似于科策布①的书在瓦特堡的下场,这部作品在一次"火刑"中被哥廷根林苑派的人焚毁了。

谈到维兰德的诗体小说《穆莎莉恩》(*Musarion*),这个了不起的格鲁佩写道:

> ……一种优雅的哲学②适合于一个温和区域里的安乐国,并且完全适合于在一座后宫的高墙内实施其统治,然而这时,国家和人,艺术和科学却是不可想象的;【28】德国人

① [译按]科策布(August von Kotzebue,1761—1819):当时最成功的德国戏剧家之一,写有 200 多部剧作,同时也是著名政治批评家,因嘲讽青年人狂热的自由主义观念和爱国主义精神,其作品被人焚毁,最后被一名大学生谋杀。

② 只要从我们所处的 20 世纪回顾一下就会明白,这是一种何等的赞扬。

> 从未见过比这更败坏道德的东西。① 甚至连最极端最粗俗的“肉体哲学”(Philosophie des Fleisches),恐怕也好于那些虽然虚弱却圆滑狡诈的生活智慧——它被传授给当时的上流社会,这种布道既不需要勇气,也不需要力量,甚至连天赋都用不着。……可以理解,穆莎莉恩会给她那个阶层带来光荣,而哲学和艺妓制度(Hetärenwesen)之混合物,这种东西在当时可能显得很刺激,但如今只能令我们反胃……

格鲁佩不仅发现了这样那样可资赞许的东西,他还进而阐述了他的理由:

> 维兰德已经发生了变化……可又是什么原因导致了这种变化呢? 不是别的,只是因为,歌德接近维兰德并对他施加了影响之魔力。(《德国诗人的生平和著作》,前揭,页151)

在稍作道歉之后,又通过扯上歌德来替自己的维兰德研究作辩护——这是人们对待维兰德的第二种惯用做法。格鲁贝尔(Grubber)的评论也是这样干的。在评论维兰德的《生活是一个梦》(*Das Leben ein Traum*)这首诗时,他为了替其中包含的某些思想提供辩词,便说,歌德的《维特》里面也有类似的思想。然而,查一查两部作品的创作时间就知道,《维特》是在维兰德那

① O. F. Gruppe,《德国诗人的生平和著作》(*Leben und Werke deutscher Dichter*),Leipzig 1872,卷3,页137以下。

首诗发表之后写成的。① 所以，人们不妨反过来推测一下，正是歌德在他的小说中对那首诗进行了加工。我们还会不断发现这类现象，亦即：对维兰德作品的评价，总是与对歌德的指涉密切相关。关于维兰德的另一部小说《阿迦通的故事》②，我们可以发现方方面面的研究和考证，因为在德国，它是第一部受到广泛认可的长篇小说，从而也就成了歌德的《威廉·迈斯特》(*Wilhelm Meister*)之"先驱"。而维兰德的《奥伯龙》③在整个19世纪都有人读，不仅因为，它作为浪漫主义歌剧具有那么优美的品质，而且还由于歌德曾欣然赐予它一个月桂花环：据传歌德读完这部作品之后，曾让人逐家逐户地传递这桂冠。可是，每一个愿意摆脱这类传统观点之强制的读者，都会不假思索地宣布：《阿迦通》并非维兰德最好的长篇小说，而《奥伯龙》也不是维兰德最好的诗体小说。【29】本雅明(Walter Benjamin)1933年把这种历史的偏见织入了一篇散文。他那篇文章写得炉火纯青，以至于人们几乎不能相信他本人的那个简短的表白(他说他根本不熟悉维兰德，却不得不受人之托提交一篇关于这位作家的论文)。此文的首句正是对一个文学史定论的重复："不再有人读维兰德"，其结论是，不应再读维兰德：

> 1813年1月26日④，维兰德死了。尾随他位于奥斯曼

---

① 参 Jan Philipp Reetsma，《……生命之绿》(*... und grün des Lebens ...*)，见 J. Ph. Reetsma，u. a. Falun，Berlin 1992，页17以下。

② [译按]维兰德的长篇小说《阿迦通的故事》(*Geschichte des Agathon*)，1766/67出版时匿名发表，先后于1773和1794扩充。是德国文学史上第一部教育小说(Bildungsroman)，以下简称《阿迦通》。

③ [译按]奥伯龙(*Oberon*)：维兰德创作的英雄史诗(1780)，集深刻的内涵、高雅的形式和优美的韵律为一体，歌德极为欣赏，盛赞其为诗艺之杰作。

④ [译按]维兰德逝世于1813年1月20日，此处引文误作26日。

施台的墓地而来的，就是那个精灵般的隐喻——它是歌德看见为那墓地设计的一圈护栏之草图时产生的。这精灵隐藏着一个不仅最深刻，而且也是最公允的思想——歌德将它献给那个早已亡故的人："因为千百年后，我还活着……"

接下去的原话，我们都已知道。然后，本雅明继续写道：

有些作家对于他们自身的存续问题，亦即他们再度被人阅读的可能性，不会比一尊雕像说得更多；可他们的酵母已经永远地渗入了母壤，融入了他们的母语。克里斯托弗·马丁·维兰德就曾是那样一位作家。①

到了20世纪下半叶，维兰德的形象开始发生转变。森格勒的《维兰德传》就是第一个信号。然而，谈到他为何对维兰德感兴趣这一话题，他却依旧完全基于传统和对此传统在精神史上的可疑性之认识，在阐述其理由：

本书的宗旨不可能是，不顾人们从民族或道德与宗教上对维兰德的一切指责，为他提供辩护，从而把可怜的黑种人阐释成"金发的齐格弗里德"；也不可能是，为适应眼下的时尚，而将他诠释成一位还算过得去的基督徒……不是在法国占领区，而是还在战争进行期间，还在那种惨淡抑郁的情势下，我已决定并着手描述维兰德。在此指出这一事实，也许属于这项工作本身的一部分。当时，有人提出了这样

① Walter Benjamin，《本雅明全集》(*Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*)，卷2，Frankfurt/M. 1977，页395。

一个问题：为什么在巨大的危难中，人们能更好地倾听莫扎特，而非瓦格纳抑或贝多芬？人们找到的答案是：表现主义者们依然热爱的那种吼叫，在我们看来，【30】已经显得完全陌生而愚蠢，而一种伟大的、至死都不可战胜的喜悦，对于我们来说，大约显得更可理解，并且比一切都更值得敬慕。回到狂飙突进和浪漫派之前，那个以客观性为指归的新转折——它正是维兰德也曾让我们走近的东西……(《维兰德》，前揭，页 10 以下)

以“客观性”为指归的新转折——这话倒还不要紧；然而，“不可战胜的喜悦”——就不是那么回事儿了，因为这又是在挪用歌德当年的共济会演说词。

如果说在今天的德国，我们已经可以谈论“维兰德的复兴”，那么，我们首先要为此感谢阿诺·施密特，是他率先脱离了那个有必要向维兰德致歉的传统之框范。1957 年 5 月 26 日，南德广播电台播出了他的对话体散文《维兰德，或者散文形式》(*Wieland oder die Prosaformen*)。施密特这篇文章也以一个政治性的影射入题：

B.（着急＝好奇）：你那位神奇的小男人究竟叫什么来着？

A.（惩罚性地）：从体格上看，他可能是个“小男人”。然而，为了看清一位高大的战神，并不是人人都能“蹿到六英尺高”。关于有用与否这个问题，文学有着自己的、不同于冲锋队(SS)的标准！(《阿诺·施密特文集》，前揭，页 278)

施密特在为维兰德辩护——通过攻击歌德：

A.：这时候冒出来一本《维特》，一本天才之作，它宣告自己是“书信体小说”(Briefroman)。① 可惜读者却发现，书中只是偶尔有一个人被唤作“亲爱的朋友”，除此以外，读者就根本无法获得关于这位“朋友”的哪怕最起码的一点消息。然而，书信“往来”的最基本标志当是：就算还达不到若干，至少也该有两个对等的个体彼此交流，并借助通信逐渐展开双方各不相同的一系列个人体验！《维特》是一部“日记”，很简单！或者，还有《威廉·迈斯特》式的“旅行或发展小说”：难道维兰德不曾愤怒地强调过，这类东西啥也算不上，充其量无异于对一个有缺陷的计划的致歉?！对歌德来说，散文(Prosa)从来就不曾是一个结构问题，它已经是一个大水池，专门用于搜罗最异质的、从早已消逝的动机中产生的一些随笔：但凡“情节”停滞之处，歌德干脆就找出些古旧的、【31】他二十年前写下的中篇小说粘上去，或弄些即兴诗垫进去，或写些格言警句塞进去。

---

① 此处，阿诺·施密特改写了伯特格尔在《文学状况与同时代的人们》(*Literarische Zustände und Zeitgenossen*, Leipzig 1838)里的话：amphora coepit, urceus exit(拉丁语：开始造的是一支双耳瓮，结果却造出一个高水罐来。语出自贺拉斯，大概是意图与结果不相符合的意思)。他担心，“《威廉·迈斯特》也可能有同样的遭遇”(《迈斯特》第一卷，页165)。页169以下写道：“《威廉·迈斯特》第二卷结束时，歌德希望共写四卷，而现在他已经在说要写五卷。……那个美丽心灵的自白，将构成第三卷的一大半内容。这些自白将出自歌德按他自己的方式剪裁出来的一位已经逝去的女士。人们可以从这些自白的每一个词语上，看见那种陌异的东西。歌德同样缺乏完整的提纲。整部书由此显示出一种令人注目的不均衡，出自歌德不同时期的随笔片断在书中比比皆是。歌德甚至是这样干活的：他单独写出各部分(譬如，如果是一场戏剧，他就会分别写出第一幕和第五幕)，然后再让它们彼此之间产生一种松松垮垮的联系。《威廉·迈斯特》的第一卷，早在十年之前就已写成。然而奇怪的是，虽然歌德笔下的塞尔洛和迈斯特身上表现出了优秀的剧院经理人才有的那些理想，可歌德本人却是一个那么蹩脚的剧院管理者，以至于他将会使魏玛观众的趣味大失水准。”

> B.：确实如此，他的许多"优美的文字"和"破烂箱"似的混乱之间存在着这种不谐调——连我都总是受到干扰。那么，维兰德又是怎样的呢，我猜你大概要说，他正好是歌德的反面？（《阿诺·施密特文集》，前揭，页301）

歌德的散文是只"破烂箱"（Rumpelkiste）。这个说法后来常常被人引用，它此前已出现于施密特的长篇小说《一个好色之徒的一生》（*Aus dem Leben eines Fauns*）。该书对上述广播稿的主要内容作过一种预备性的表述。这本书带来的简直是一场骇人听闻的风暴。在背风之处，施密特对维兰德的赞扬在一定程度上未受阻挠地得以保留。公众起初觉得，这个施密特简直就是一个毫不可敬的胆大妄为之徒，他竟然想阻遏传统继续发生效力！然而，人们却没有看清，他只不过是在质疑一种早已确定并受到普遍认同的经典，同时，他也指出了同样值得我们尊敬的另一条传统线路。或许，只需再等十年，一代迷惘的读者又将面对如下事实：这个曾被臆断为叛逆者的阿诺·施密特，恰好也被当成保守者遭到了冷落。

谁要是遵从施密特的阅读建议行事，或许就能集两种感觉于一身：

一是觉得自己在搞异端邪门的勾当，因为他推荐的不是歌德，而是维兰德、莫里茨[①]、施拉贝尔（Schnabel）、布洛克斯（Brockes）等作家；

二是觉得自己比德语教师们更懂行。毫不奇怪，这两种感

① ［译按］莫里茨（Karl Philipp Moritz，1756－1793），德国狂飙突进时期很受下层人民喜爱的一个作家，其自传体小说《安东·赖泽尔》是当时最有代表性的作品之一，其中有丰富的心理描写。

觉的组合，当然会令某些人恼火，结果就使阿诺·施密特的著作走得不那么顺畅，但这已是另一码事了。

当然了，本人以为，完全没有必要让一个作家去和另一个作家“比拼”。尽管如此，在维兰德对歌德的个案中，这种做法至少是一种“补偿性的”不公道之举。要想获得一个崭新的、不受整个19世纪的阅读传统之框囿的维兰德形象，就必须首先抵制这一传统。19世纪的文学经典至少对20世纪上半叶仍具有约束力。既然它当初正是以歌德这个中心人物形成其格局的，【32】今天就不仅要先拿维兰德来反对(gegen)歌德，还要贬斥完全通过征引歌德来评论维兰德的传统(“只听老前辈的”)，从而令那种仅仅借助引用歌德的评论传统只能部分有效(“毕竟他是老前辈”)。唯有这样，这种经典才会在总体上自然地失去约束力；在此意义上，也才可以更容易地阐释那些不曾见容于经典的作家们。对于这方面的问题，我在本书第三章还会进一步讨论，此处暂且中断话头。

在施密特批评《维特》的论述中，当他谈到书信体小说的形式问题时，他的话中已经隐藏着对《阿里斯底波和他的几个同时代人》的相应提示：

> A.：……《阿里斯底波》，它是我们德国人拥有的、能够荣幸地拿得出手的唯一一部“历史”小说和“书信体”小说。
>
> B.：您真的明白，您这话是什么意思吗？！
>
> A.：没有人更明白，除了我！(《阿诺·施密特文集》，前揭，页304)

事实上，一直有为数不多的一群人处在蔑视维兰德的传统之外。他们当中有几位曾提醒世人重视《阿里斯底波》，譬如载

于"德意志普及文库"①的《维兰德》一文的作者。又如普洛勒(Heinrich Pröhle),是他出版了《阿里斯底波》——作为库尔施纳(Joseph Kürschner)主编的"德意志民族文学"(Deutsche National-Literatur)丛书之一。尽管如此,能够旗帜鲜明地把《阿里斯底波》誉为维兰德最好的作品,并认为正是这部小说,而不是所有别的作品,才使人有必要重新阅读维兰德——敢这样表态的,在施密特之前,尚无先例。但我却要说,还是有一个例外——维兰德本人!维兰德自己对《阿里斯底波》的评价是:"它是我的宠儿,对我来说,它甚至超过了《阿迦通》。"维兰德还说过:为了最终能写出《阿里斯底波》,他必须付出作为作家的整整一生。为我们转达这些评语的人,是伯特格尔。(《维兰德的生平和著作》,前揭,卷3)

然而奇怪的是,维兰德本人的这些评语,竟不曾有人认真地对待过。虽说当今已无人把作家们自己对其作品的评价奉为批评标准,但是不管怎样,这样一类作家自评(Autos epha),通常应该成为批评家研究相应作品时的关注对象和促成某些特殊分析的动机。②【33】评论家们总拿作家的这类自述不当回事儿,虽说它们理应属于分析某个作家的应有材料——这倒也算得上一个现象;之所以如此,是因为评论家们宁肯让一个事实牵着鼻

---

① [译按]ADB:当指德国作家和出版家尼可莱(Christoph Friedrich Nicolai,1733—1811)主编的"德意志普及文库"(*Allgemeine deutsche Bibliothek*,1765—1806)。

② 我们可以试着想象一下,假如流传下来了一句歌德本人的话,其大意——我们不妨说是:《大柯普塔》(*Groß-Cophta*)就是他的"得意之作",那么,我们的日尔曼学界会作何想?[译按]法国革命爆发后,歌德由于主张社会自然进化,反对以暴力手段改变社会进程,创作了三部旨在诋毁法国革命、嘲讽革命群众、艺术水平低下的剧作,包括《大柯普塔》、《市民的将军》(*Der Bürgergeneral*)、《激动的人们》(*Die Aufgeregten*)。

子走:《阿里斯底波》在当时的读者面前遭到了失败。诚然,这个失败是不容否认的,而且也是长达四部的《阿里斯底波》最终成为未竟之作的原因之一。当时,有许多不幸都凑到了一起:年轻的索菲·布伦塔诺之死,作者的妻子之死,经济状况的恶化……这一切最后迫使维兰德变卖了奥斯曼施台的地产。而当时公众的过于明显的冷漠,仍然恪守了自己的"本分"。这种冷漠一直持续到20世纪80年代——阿诺·施密特是个例外。

森格勒在其《维兰德传》里对《阿里斯底波》的评价,依旧是完全囿于传统的。可是在这本书出现之前,却无人愿意重新评价维兰德。森格勒说,《阿里斯底波》已经"过时",他宁肯把它看作"巴洛克时代百科全书式的长篇小说的一次回潮",若非"歌德和让·保尔的小说里也有随处可见、或多或少的类似"夹馅",而维兰德却为"善"过多:

> 从根本上讲,《阿里斯底波》是一篇独一无二的、庞大的教育对话,其意义不可以通过诗学的和史学的价值予以确定。维兰德这部作品里虽然富于一切多样性和灵活性,然而较少具有那些价值。也许可以举出几打例子来证明,凡是根据相应的情况作品中的对话本须深入之处,维兰德却总是一一避开。对于那些对象,他大都只是从外部触摸和察看,只是随便翻翻而已。一个问题,一旦仅凭一次温文尔雅的谈话不能克服,也就一直处于未被克服的状态,而就整部小说的品质而言,大多数时候,对那类问题的克服正是最重要的。小说中关于柏拉图《会饮》(*Symposion*)的谈话,并不如人们可能会想到的那样,是要讨论柏拉图式的"性爱"(Eros)。那些谈话显然是关于那次谈话的谈话。对于这个形式上的问题,维兰德可有的是话说,然而柏拉图的

《会饮》却一直只是促成他那样做的偶然动机。【34】于是，在读罢这部作品之后，人们得到的总体印象可能就是：与同年迈的诗人一道，经历了一些具有多方面教益的、但却有些单薄的闲聊时光。……这部长篇小说是一部未竟之作——尽管疲惫的读者可能感觉不到这一点。(《维兰德》，前揭，页 507 以下)

失误是有趣的。这段引文讲到了《阿里斯底波》中关于柏拉图《会饮》的谈话。首先，小说中的有关谈话不只是关于《会饮》的，可当它论及《会饮》时，它也完全是在分析其内容。其次，如果说它仅仅是一篇受柏拉图《会饮》之触发(anlβälich)才进行的一番谈话，那它也绝不是一种关于"那篇谈话"的谈话，而是在谈论"性爱"——就算它谈的不是，或者不仅仅是柏拉图式的性爱。有必要指出，维兰德也确实写过一篇文章论《会饮》，那里面就只谈了"谈话"问题，据其内容应该叫做：撰写对话的艺术。可是，他那篇文章讨论的却根本不是柏拉图的，而是色诺芬(Xenophon)的《会饮》。倘若我们不愿假设，森格勒只是随便翻了翻《阿里斯底波》，然后就让某个助手负责通读全书，结果看见这位读者很疲惫，于是对他评论道："您大概根本没有注意到，这部长篇小说是一部未竟之作?"如果我们不愿做这样的假设，那就只能确认：一种传统的势力有多么强大，它排斥一切与它根本不同的、处理特定事物的另一种方式，并且它本身也会因此遭到排斥。尽管森格勒正确地估计到，《阿里斯底波》中对柏拉图的分析，与维兰德感受到的那些(按康德和费希特的说法是)"唯心主义哲学的僭越"不无关系，可他却没想到，本应把《阿里斯底波》展示的处理智性问题的方式，作为对特定哲学传统的批判，并用一种认真的眼光去看待。大概，有

些论据与维兰德自己或其笔下那个阿里斯底波的论据相似，故此，仅当这些论据在哲学研究这一根本领域获得认可之后，那样一种眼光，才会成为可能。在德国，这种可能也只是到了 20 世纪 70 年代才成为现实。然而，由于《阿里斯底波》这部长篇小说的形式，以及小说里怎样展示并且展示了哪些论据——【35】这两个方面是以最密切的方式休戚相关、连成一体的，所以森格勒虽已察觉到这种内在关联之存在，却没有从美学上对小说的这个特征寻出个所以然。

故此，除了迫使排斥维兰德的那一套仍有约束力的评判标准变得虚弱乏力，大约还须改变某些“外部条件”。可能真的只有这样，维兰德小说的“哲学侧面”才会受到尊重，才会作为质疑了全部哲学活动的观点，得到认可；这种质疑正如后期的维特根斯坦，或者当代的罗蒂（Richard Rorty）所做的那样。而就美学层面来讲，也需要具备伴随乔伊斯（James Joyce）或者品钦（Thomas Pynchon）或者（上溯至）施泰纳形成的阅读体验，才有能力评估《阿里斯底波》这类长篇小说的复调结构（Polyphonie）。

1984 年，《阿里斯底波》自初版以来由岛屿出版社（Insel-Verlag）首次推出了单行本。此前，它只作为维兰德的作品集之一出版过。初版的出版者是一个名叫 H. 普莱勒的人——完全正确，他就是库尔施纳主编的“德意志民族文学”书系的出版人。岛屿出版社似乎不知道，当时有谁能够或者愿意评价这部小说，于是他们只好照搬普莱勒 1880 年为《阿里斯底波》撰写的“前言”。

1988 年，德国古典作家出版社（Deutsche Klassiker Verlag）推出注疏版《阿里斯底波》，出版人就是曼格尔（Klaus Manger）。该版本不仅包括内容丰富的注解，作品产生及影响史方

面的资料，而且还附有一些对感兴趣者有用的文献，[1]例如上文提到的维兰德讨论色诺芬《会饮》的那篇文章。如果说，真有什么对曼格尔这个版本的质量产生了什么不利影响的话，那肯定就是该版所包含的种种“附件”之“数量”（这听起来或许有些好笑）。[2] 因为，那些附件的“规模”竟然与《阿里斯底波》这部长篇小说本身几乎不相上下，而且它们似乎在向读者暗示：谁要是不具备书中成堆的知识，就不可能读懂这部作品。从根本上讲，这种做法其实是对作家的不尊重。当然，我们不可以把这个责任推到曼格尔身上，因为出版社那样做，是要追随当时的编辑时尚，【36】这个时尚如今产生了一种对“象皮病”[3]的嗜好。实际上，曼格尔的那些附件越是令普通读者害怕，它们对于有意研究《阿里斯底波》的人，就越是有用。它们能替研究者省却许多繁杂的工作，我自己也因此得以轻松地扔掉此前摘录的半箱子笔记。而让我接着扔掉另外半箱子笔记的，则是 1987 年出版的施塔纳（Thomas C. Starnes）的三卷本巨著《维兰德的生平和著作》——一份由几千条引语“装配”而成的维兰德生平年表（《维兰德的生平和著作》，前揭）。施塔纳的这本书让人得以急剧压缩学术著作的文献附录：将来做研究时，我们只需写上“引文据施塔纳”就万事大吉。

---

① ［译按］此处的附录即“曼格尔版《阿里斯底波》附录及注疏”（Materialhang und Kommentar der Edition Klaus Mangel），Deutsche Klassiker Verlag 1988。原注简称为 A/M，以下简称：曼格尔版附录及注疏。

② 姑且不说，在他的版本里，连正字法都被细心地“现代化”了。可是，我们为什么非得一再用我们这种正字法上的“偶然之时尚”去约束既往的所有时代？当然，这个问题我们不能归咎于编者，特别是因为，编者本人已经清楚地向我们说明了出版社选择方面的困难。

③ ［译按］象皮病（Elephtiasis）：学名“淋巴丝虫病”，是一种由丝虫引起的亚热带慢性人体寄生虫病。症状为腿、臂和生殖器官严重肥大，类似于大象的同种器官。此处用以比喻正规出版物规模庞大、臃肿。

曼格尔的工作也让我这本书可以少写一章：长篇小说《阿里斯底波》的产生史，具有部分历史真实性的作品主人公阿里斯底波和莱怡丝的有关文献资源，以及维兰德在小说中对两位历史人物的移植——所有这些值得了解的东西，我们都可以从曼格尔的书中找到。最后，曼格尔还写了一本《古典主义与启蒙：以晚年维兰德为例》。[①] 这是第一本专门献给小说《阿里斯底波》的论著（如果不考虑写于 1926 年、如今下落不明的一篇博士论文）。[②] 曼格尔这部著作的标题已经暗示，除了对小说的几个特征进行阐释，该书所作的主要是一种精神史上的归类。而我这本书将要对《阿里斯底波》作出的阐释，则更紧贴小说的文本。我试图用此方法，为这部小说做一份相当于"写真"的东西，并把由此产生的"相貌"（如果它最后真能形诸读者眼前），确立为一种具有自身传统的精神姿态之"外貌"。

这篇"绪论"即将结束，在这里，我不想勉为其难地要求自己解决一个有待讨论的问题：究竟为了什么目的进行的文学阐释才是好的？对此问题，我在此处仅一笔带过。我既不赞成阿多诺的，也不赞成柏拉图的观点：文学作品需要阐释甚或需要哲学，是为了理解或拯救或实现文学作品（见《伊翁》[*Ion*]）。无论如何，一个仍然存在的事实就是：【37】自从有文学以来，就有人在"阐释"文学。对于这个问题，我就说这么多。从实际情况来看，人类——不对，为谨慎起见应该说，一部分人类需要文

---

① Klaus Mangel，《古典主义与启蒙：以晚年维兰德为例》（*Klassik und Aufkärung. Das Beispiel des späten Wieland*），Frankfurt/M. 1991。[译按]此书原脚注简称"曼格尔"（Manger），为清楚起见，中译脚注简称：《古典主义与启蒙》。

② Günther 和 Zeilinger 编辑的《维兰德研究文献》（*Wieland-Bibliographie*，Berlin 1983），总共注录了 14 种全部或者部分涉及《阿里斯底波》的出版物。

学——不对，为谨慎起见应该说，人类曾经需要过，目前也许仍然需要文学：为了替自己刻画或者勾勒一幅图像，简言之，就是为了了解自身，了解人的处境（Conditio humana）。属于这个尝试之一部分的，还有人的——通俗点说就是——自我“开窍”，亦即关于（über）文学的言论，关于质量、陈旧、新颖、经典、异端之类的论争等等。但凡搞文学“阐释”（Interpretation）的，就都是在干这号事，无他。

本书将要进行的阐释，为了符合其刻画《阿里斯底波》之“外貌”的初衷，试图摆脱一般评论方法，因为维兰德这部小说本身很不适合装入现成的模式或者类似模式来衡量。这可以归因于上文讨论过的传统格局，但更主要的原因在于，《阿里斯底波》的写作精细得令人惊诧，因此就需要并且也值得进行一次精细的阅读：即使在多次通读之后，我本人对维兰德这部小说的敬佩之情，依然有增无减。同时我也深知，一旦人们“钻”进了某一本书，就容易陷入一种可以称作“联系狂”（Beziehungswahn）的状态：此时，人们就会像一个字斟句酌的“偏执狂”，总觉得“诸多关联”无处不在，并会做出些所谓“过度阐释”的举动来。对于诸如此类对待文学作品的行为，维兰德早已用他的一篇文章“理解《阿布德拉人的故事》之钥匙”（Schlüssel zur *Abderitengeschichte*）给予了嘲讽。然而，我自己也难以作出明确的界定：在阐释过程中，何时应该“融入”，何时又该“溶出”。我不想在方法论上毁掉这个问题（但这是有可能发生的事情），而是更愿意将其作为实践手段予以彻底的维护。可是这样一来，就涉及一个“口味”问题了。虽然“味道是无须争辩的”（de gustibus est disputadum），但毕竟也没有人会宣布：既然放盐时无人能精确到一毫一克，也无人能说明何时放盐最好，所以人们就没有理由抱怨说，这汤太咸。因此，我想在大多数时候“公平”行事：【38】主

要通过引用原著和评论来呈现我对作品中那位女读者的理解，同时也用引语“证明”一些主张。

由此而来的问题就是，我必须不厌其烦地引述：详尽且长篇累牍(lang)——后者是追随维兰德的风格之一；因为只有在极少数情况下，才可能通过省略把他惯用的重章叠句，压缩为简扼而“重要的东西”。维兰德爱写长句，却并不啰唆。要对这些长句进行“脱水”(打此比方是为了利用另一个形象)，这几乎是做不到的。从维兰德的句子里，人们始终可以感受到韵律和节奏。从保存下来的《阿里斯底波》的部分手稿可以发现，小说第一部第22封信的头一个句子“你说什么，我聪明的朋友？你真的就是这个意思？”经过了几番修改，直至成为我们现在读到的这个不太引人注目的样子。然而，对于这样一类可能属于细枝末节的东西，还有表述上的其他优美之处(正是它几乎决定了一切，一旦论及人们对一部文学作品的好恶)，对于这些方面，我却极少有机会在我的书中指出。因此，谁要是认为倒不如自己去读原著来得更好，那么我要说，他这种想法具有不可辩驳的正确性。

《阿里斯底波》这部长篇小说里没有“小说”(Story)，却有许多“故事”(Geschichte)；它没有主题，而是许多主题之结合。关于整个作品的形式，我在本书第五章里讨论。此处，在这篇绪论的最后，我只简单地说说内容。这部小说第一部以阿里斯底波从居勒尼(Kyrene)经奥林匹亚(Olympia)和科林斯(Korinth)到雅典(Athen)的旅程为开端。第四部结束时，预告了阿里斯底波和他病危将亡的妻子克莱奥妮(Kleone)从居勒尼出发，到罗多斯(Rhodos)寻求治疗。小说首尾之间的跨度长达三十年。第一部的主要内容：阿里斯底波和苏格拉底在一起；阿里斯底波的故乡居勒尼发生的政治混乱及其结束；阿里斯底波穿过厄迦

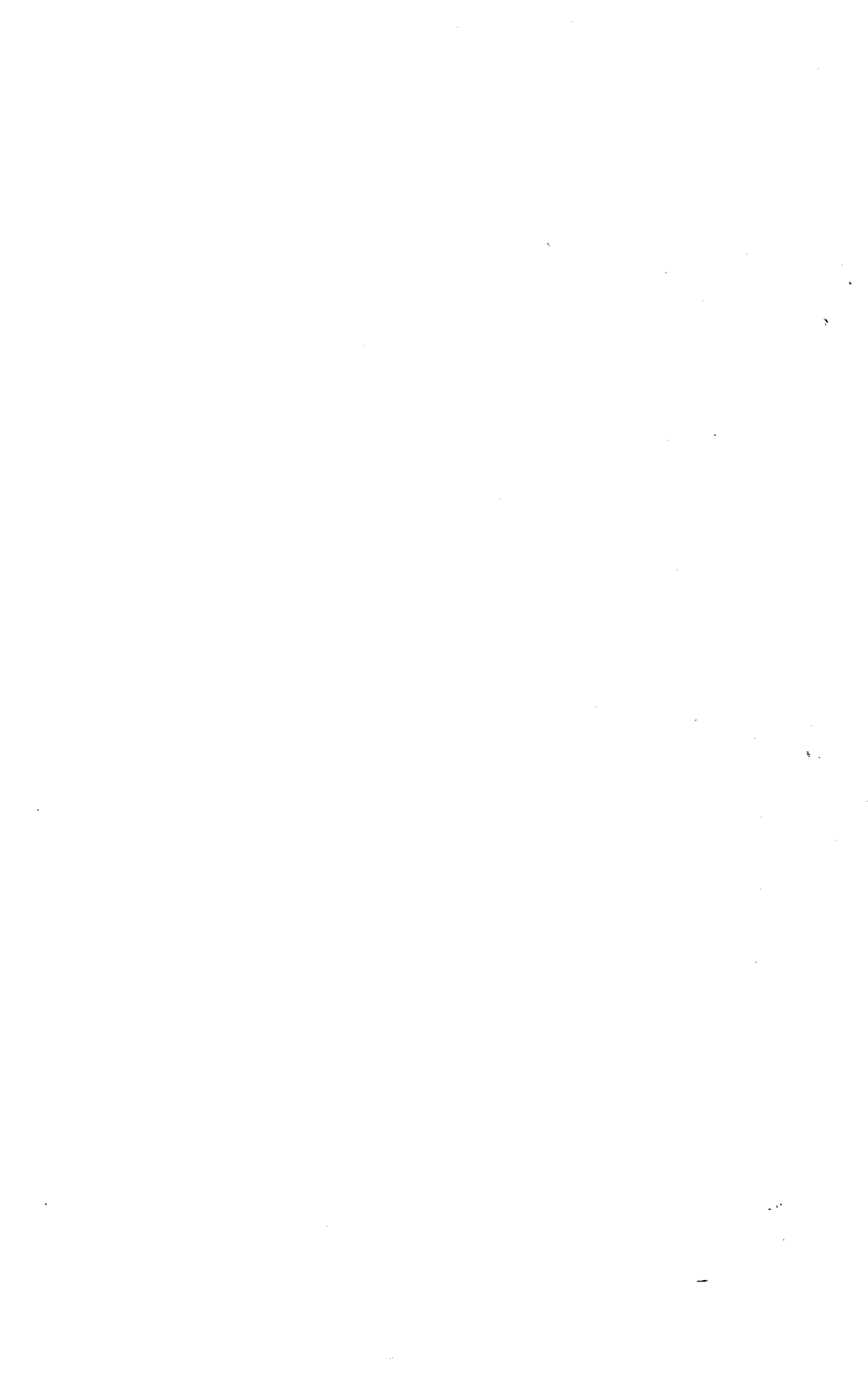
斯(Ägäis)到叙拉古(Syrakus)并见到了迪奥尼斯一世[①];最后,阿里斯底波在科林斯和在埃吉纳(Aigina)逗留了一段时期,结识了"艺妓"(Hetaire)莱怡丝(本书第四章将解释此处的引号)。第二部:阿里斯底波处于一次更漫长的旅途中;苏格拉底受审并被处死,他的一位学生的自杀;【39】阿里斯底波陷入抑郁状态;柏拉图开始其作家生涯,从此处开始,其作品就成为有关通信的常换常新的话题;接着的话题是莱怡丝的人生道路,她在第二部里成为和阿里斯底波一样重要的人物。第三部继续了前一部的主题:莱怡丝的命运开始走下坡路;柏拉图的哲学被继续阐释,和前面的通信涉及的内容一样,此时谈论的主要是政治和艺术这两大主题;阿里斯底波又在雅典滞留了一段时间,然后回到故乡居勒尼定居,建立了自己的家庭;这一部以莱怡丝的告别信作为结束。第四部:开头是一些可能导致了莱怡丝自杀的消息;接下来,阿里斯底波通过替某个朋友撰写评论来摆脱烦恼,那是一篇对柏拉图《王制》(*Politeia*)的大型批评;随着对这篇评论的几条论据的讨论,对柏拉图哲学的批判发生了一次"心理治疗式"的转向(psycho-therapeutische Wendung)(参本书第三章)。第四部结束时:阿里斯底波的妻子患病。最后,小说展望了未能完成的第五部:阿里斯底波和柏拉图来到迪奥尼斯二世的宫廷。

《阿里斯底波和他的几个同时代人》这部长篇小说(其写作动机我会在本书第三章讨论)是维兰德的一次尝试。他试图全面地表述一种精神姿态(Geisteshaltung)——他本想并且已将这种姿态称作"启蒙"(Aufklärung)。注意:此处的"启蒙"与教

---

① [译按]迪奥尼斯一世(Dionys I.,前405—前367),叙拉古的暴君,当时最强大的希腊统治者,曾三次成功抵御迦太基人的入侵,并将其势力扩展到今意大利南部。其子狄奥尼斯二世继承了父亲的残暴,却平庸无能,后被不堪暴政的叙拉古国民赶下王座,流落异乡做了鞋匠。

科书里那个同名概念，仅有部分重合，这尤其因为，他放弃了任何一种教育学上的态度。我们不会对“人应该是什么”这个问题感到厌烦。因为维兰德虽然向我们介绍了一种态度，但他并没有用“它比别的态度更适合于人”这类宣言，来粉饰它。可它也绝不是一种私人生活模式——如同“不可战胜的喜悦”这句蠢话想要表达的那样。它是对一个伟大传统的标记（Markierung），当此传统于18、19世纪之交暂时没落时。维兰德的所作所为，乃是向我们推介这种态度，好让我们对于我们业已丧失的东西有所知悟。



第一章　《王制》

有人曾拿一个谜来要求他:“解开它!”他回答说:“你这蠢货,为何要解开它,既然它还被它藉以栖身的那些带子束缚着时,就已经给人造成了麻烦?”

——第欧根尼(Diogenes Laertios)

维兰德身后问世的第一版作品集共有 49 卷。此外还有 4 卷——第 50—53 卷。其中的第 52 卷又分为两册。第 50—53 卷包括格鲁贝尔的《维德兰的生平》(*Wielands Leben*)。此书是一部传记，其价值之所以通常被小觑，只因为出现了另一部传记，即森格勒的《维兰德》——这部书的价值却被高估了。第 52 卷，刚才说过，又分为两册，也是格鲁贝尔写的：《维兰德的自我描述：对前一版本之插图集的解释》(*C. M. Wielands Selbstsschilderung in der Erläuterung der die letzte Ausgabe begeleitenden Kupfersammlung*，格鲁贝尔著，1826 年于莱比锡，弗莱舍出版社)。那部传记，和整个文集一样，都是在莱比锡的葛生出版社刊印的，而(真正的)第 50—53 卷出版于 1827—1828 年。

它是送给葛生的一份礼物，被称为"增补卷"(Suplementband)。格鲁贝尔本想在此事上有所作为，为此他从那些尚未付梓的伯特格尔的回忆中提取了一个任务：

当我们的伯特格尔在奥斯曼施台最后一次拜谒维兰德时，话题转到了克洛卜施托克的葬礼。伯特格尔说，我从魏

> 玛寄给维兰德的有关那次葬礼的描述,令他十分感动,有一小段文字尤其吸引了他,【42】他为它加上标题。那是用出自克洛卜施托克作品的一些引文组成,是一篇关于洛卜施托克这位不朽的歌手的意义丰富的传记。于是,维兰德说:人们也有可能从我的著述中寻章摘句地写出那样一篇东西来。然而,要完成这事,人们必须首先获知这些作品本身的一部秘史。①

也就是说,那是办不到的事。尽管如此,格鲁贝尔却想要做一做这事——在不恰当的时候:"我立即想起了此事,当我获得动机,为我们的维兰德文集的插图集添加一些注解。"可是关于这些注解,此后却再无下文。因此,当人们试图在第52卷(第2册)中寻找它们,最终却一无所获时,也只有报以会心一笑。可是,出版商弗莱舍尔却单独出版了一本《维兰德全集插图集》;他说,"今天已无法去考证",那个原定于维兰德250周年诞辰问世的版本会作出怎样细致的注疏。② 然而,再说一遍,这就够了。对于上述做法的真正原因,格鲁贝尔简单地提了一下:

> 进一步思考有关问题时,我记起维兰德的一个愿望:他希望他的某个朋友能够决定,为他那些"艳诗"(erotische Gedichte)写一份辩护词……可是,竟然还需要在1825年为他做一份迥然不同的辩词——我几乎不能相信,就连他这样的人,这个对于我们的进步并不抱什么特别乐观的希

① Johann Gottfried Gruber,《维兰德的自我描述:对作者终审版"阿里斯底波"插图集的解释》,作为《维兰德全集》第52卷(增补卷)刊印,Friedrich Fleischer Leibzig 1826,页III以下。[译按]以下简称:格鲁贝尔,《维兰德的自我描述》。

② 1984年在魏玛重印了《维兰德作品集》(1818—1828)的封面插图。

望的人,居然也会让自己做这样的梦。①

格鲁贝尔继续说道:“可事情就是那样的,因此,我决定试着把两者统一于这本书里。”其中一份辩护词需要人们仔细察看。开头有一幅插图作为引子,是著名的卡洛斯费德(Hans Veit Schnorr von Carosfeld)所画,并由德布勒(Georg Döbler)蚀刻。这幅画不属于上述任何一卷,而是大致按照格鲁贝尔的特别愿望,和其他插图归为一类,并且排在最前面。从画面上,我们可以看见一片棕榈林,它在背景上过渡为一片阔叶林。林子前面有几个衣着不多的人物,他们组成不太引人注目的一小群。左前方是一个男子。【43】从他的头发和胡须样式以及他那得体的衣袍——袍子下面什么也没有穿,可以认出,他是一位希腊哲学家。他身旁有一个面颊丰润、戴着花冠的傻子(Debiler)。前者裸着左肩,后者裸着右肩——两人形成对照。右边有三个人朝他们走来:左侧那个人物的穿着质地较好,虽然看似有些粗糙,他俨然一个画得很糟的苏格拉底(可与本书绪论里描绘的那个苏格拉底相比,仍然总有一股子现实主义典范的味道);右侧还是一个希腊人;中间是一个年长的矮个子先生——恐怕我们会以为,他就是维兰德:他也戴着花冠,也身着希腊式长袍。这些人全都是赤脚——插图下方的标题就说明了这一点:“维兰德抵达乐土”(Wielands Ankunft in Elysium)。我个人拒绝相信,画面前景里那个有两间小仓、顶上戳着一截小棍的木槽,就是卡隆的渡船②。

对此,格鲁贝尔有一些文字记述,开头如下:“曾有一次,正当午夜,维兰德在我面前现身。他显得比以往任何时候都更有

① 格鲁贝尔,《维兰德的自我描述》,前揭,参注释第9页第37的注释,页IV以下。

② [译按]Charon:希腊神话中在冥河上以摆渡运送死者亡灵为职的神。

生机。我感觉,似乎……”①等等。然后,他就开始了“前往乐土的快乐之旅”,②接着就是“在乐土的谈话”(《维兰德全集》,前揭,页277)。随后,格鲁贝尔就创作了一幅乐土福地的情景:开头写到墨丘利(Merkur)。墨丘利在接引死去的维兰德:“就是他使一个伟大的民族能在许多年里保持对我的纪念和敬重”。我们知道,这指的是《德意志信使》这份刊物,对吧。“既然我不曾以我的钱袋特意酬谢过他,于是我就想……”(格鲁贝尔,《维兰德的自我描述》,前揭,页392以下)等等:“此人就是维兰德。‘这真令我高兴!’贺拉斯和路吉阿诺斯异口同声地说。‘瞧,他就是我最忠实的崇拜者’,苏格拉底也说”——就以这种风格。谁要是有兴趣,不妨去查一查。也就是说,画面上的场景如下:维兰德在苏格拉底和路吉阿诺斯的引导下,朝柏拉图和阿里斯底波走去。当苏格拉底问维兰德(格鲁贝尔,《维兰德的自我描述》,前揭,页394),他想先跟谁打招呼?“维兰德不假思索地答道:柏拉图!”这幕情景的结束部分则是:“柏拉图默然向他伸出手来,维兰德伏在他胸前。”(格鲁贝尔,《维兰德的自我描述》,前揭,页398)

这种多愁善感、打情骂俏似的场面,【44】使人容易忽略一个问题:格鲁贝尔在他的辩护词中意欲何为。其实,他是要以此回到《阿里斯底波和他的几个同时代人》这部小说上来,无论如何至少是要重拾对柏拉图的、不仅是哲学上的批判——这种批判有利于一个被算在居勒尼的阿里斯底波名下的哲学概念。关于这个概念,本书第三章再作详论。格鲁贝尔对他的辩护义务是——(我不妨添上一个词)总是——这样理解的:好像他必须

① 格鲁贝尔,《维兰德的自我描述》,前揭,参注释第9页第37的注释,页389。

② 《维兰德全集》,Leipzig 1794以下,或Hamburg 1984,卷28,页223以下。

在公众面前庇护维兰德，好让维兰德不自我伤害。虽然1897年科赫(Max Koch)在"德意志普及文库"上曾间接向维兰德发难，说维兰德——

> 自从《阿迦通》开始，反柏拉图学说的念头就变得越来越不友好；然而他的批判却是那么深刻，以至于可以说，学界对《阿里斯底波》表现出的置若罔闻的态度，对于这位埃尔富特哲学教授来说，是不公道的。[①]

施密特写道："仅对那些知之甚少的人而言，关于《远征记》(*Anabasis*)[②]和《王制》的那些实际上不可估量的注疏"(《阿诺·施密特文集》，前揭，页394)，才会显得枯燥乏味——至少是可能如此。然而，单是小说第四部对《王制》的注解，就足以令人惊异：第四部总共384页，可那四封有关的书信篇幅竟长达233页，几乎占了整个《阿里斯底波》的五分之一。对于毫无准备的读者来说，其感觉可能宛如受到了书中那股滔滔语流的一种暴力"挟持"。所以，科赫在"德意志普及文库"上谈到作为整体之《阿里斯底波》时，"不得不钦佩一个读者群的高度的精神修养——这些读者竟然有能力，把出自古代哲学史的这个片断作为小说来接受"(Max Koch，《德国传记大全·维兰德》，前揭)。人们当然可以带着这样的钦佩之情来看待它。但是，对于小说里关于柏拉图《王制》(人们偏要试着责备一番！)的洋洋数百页近乎离题的"插曲"，我们却不妨问一问：它实际上是否已经越过

---

① Max Koch，《德国传记大全·维兰德》(*Wieland*, *Allgemeine Deustche Biographie*)，卷42，Berlin 1971(1897年版重印)。

② [译按]中译本参色诺芬著，崔金戎据"洛布古典丛书"布朗森英译本1968年版译：《长征记》，商务印书馆1985。

了一条界线，亦即一条形式之界线，因为人们会联想到，就比例来说，《威廉·迈斯特》、《残夏》(*Nachsommer*)和《尤利西斯》(*Ulysses*)中的莎士比亚"插曲"，都有一个上限。

其实，是读者没有能力接受它。就此而言，科赫搞错了。这种情况产生的直接后果，就是让我们觉得形式上令人惊诧的那种东西。【45】可我们不要责骂维兰德的同时代人，在我们所处的当今，情况恐怕也好不到哪儿去。埃梅尔(Hildegard Emmel)在她那本偶尔颇有用处的《德国长篇小说史》(*Geschichte der deutschen Romans*)里，说《阿里斯底波》的结尾是"开放式的"(offen)，[①]尽管埃梅尔本来可能知道，这部小说虽然终止于第四部，但是绝没有写完。而森格勒则认为，这部小说虽属未竟之作，可是读者几乎感觉不到这一点。对此，维兰德早有预感：

> 情况是这样的：我完全可以在第四部结束整部小说。要实施我的计划，一直写到阿里斯底波临死之前，那就至少还需写上整整一部。在第四部里，我无法写得更多，只能写到他的妻子克莱奥妮之死，以及他决定再次离开居勒尼，动身去叙拉古拜访他的朋友菲里斯图(Filistus)。但我还是决定，暂时就写这四部，并且我不会开始写第五部，除非我们的——觉察到，这部作品有所缺失。[②]

可是，这个"破折号"[③]却没有觉察到什么，结果整部小说一

① Hildegard Emmel，《德国长篇小说史》(*Geschichte des Deustschen Romans*)，Bern 1972，页256。

② 参《维兰德致葛生的信》(*Wieland an Göschen*)，转引自：格鲁贝尔，《维兰德生平》，见《维兰德全集》，卷53，前揭，页340。

③ [译按]此破折号相当于省略号，指《阿里斯底波》的读者。

直都只有四部。要能觉察到这部作品有所缺失,其实根本无须特殊的形式感,或许具备关于小说素材之流变的知识,也就足矣。即便有人不具备这点儿知识,那也不妨想想《阿迦通》——它至少和《阿布德拉人的故事》一样,是维兰德最著名而且被研究得最透彻的小说,想想这本书中那些以叙拉古的迪奥尼斯宫廷为背景的段落。维兰德在其第一部长篇小说《阿迦通》中回避的东西——虽说仅有所暗示,想必也会在最后一部小说《阿里斯底波》中得到实现,也就是:让两个哲学家,柏拉图和阿里斯底波,出现于一部作品——出现在西西里(Sizilien)暴君的宫中。正如维兰德的叙事诗《科姆巴布斯》(*Kombabus*)中所言:"一个地道的市侩,/在生活中展演他的理论"(《维兰德全集》,前揭,卷10,页242)——《王制》的作者及其评论家,在同一个宫廷亮相。这或许就使《阿里斯底波》中关于《王制》的插曲,显得不像一种"挟持",而更像是喘了一口气。

> 假如一切都如我在今年1月1日估计的那么顺利,【46】我想,我现在已经给您寄来了《阿里斯底波》第四部的手稿。尽管如此,姑且不考虑一些预料之外的阻碍性偶然事件,这个预期仍有可能成为现实,要是我那位淘气的守护神(它知道我很不喜欢过于艰巨的任务)不曾把一切可能的文学任务中最困难、最费神和最耗时的那一个,塞进了我的脑子。为了解决这个任务,我已全神贯注长达四个月之久,却仍然没有完成。您绝难料想,这可能是怎样一种鲁莽的冒险,我愿立即告诉您,我说的不是别的,正是这样一个念头:我想烦劳我的阿里斯底波,对神一样的柏拉图的全部作品中最高贵的那一部,对他关于最好的共和国的不可估量的对话,作一番详细的阐述和评价。你可能难以想象,这是

一桩怎样的麻烦活儿。倘若我能足够幸运，荣幸地从此事中全身而出，那么，它就将是我这整部作品最重要和最佳的片段。而且我向您保证，您本人也将怀着愉快的心情阅读它，因为我愿用我那点菲薄的财物和地产打赌，您不可能一页一页地把柏拉图的原著，即便是最佳译著，通读一遍，即使只读一半，尽管其中有大量的精彩段落——他的书中其实充满了这类精彩之处。①

他说这番话的时间，我们可别忘了：1810 年。阅读柏拉图——这绝非那个自视有教养的人本身就会不言而喻地去做的事。须知，柏拉图的作品在当时尚未跻身哲学经典之列（对此人们自然也可以争论一番：要从哪一时刻起，人们才有权论及一种那样的经典），而只算些不折不扣的神学货色。于是可以假设，康德也无非仅从他的布鲁克②那里对柏拉图的著作有所了解。③ 直到哲学史经黑格尔（Hegel）之手成为一门学科，柏拉图才得以成为哲学史的一个理所当然的片段。虽说如此，维兰德却也没有“超越”“他自己的”时代——那个时代在他写作《阿里斯底波》之际，已不复存在：【47】他既没有在推荐柏拉图《王制》时以其不鄙薄读者之教养的态度，走在黑格尔之前；也没有以其翻译尝试走在施莱尔马赫（Schleiermacher，1804 年起）之前。

---

① 参《维兰德致葛生的信》，转引自：格鲁贝尔，《维兰德生平》，见《维兰德全集》，卷 53，前揭，页 338 以下。

② [译按]指布鲁克（Johan Jacob Brucker）1742 至 1767 年在莱比锡出版的五卷本的《历史批判哲学》（*Historia Critica Philosophia*）。黑格尔虽然批评这部书包含着“一连串错误的观念”，“抽象地把真理和错误两极化”，但他却从这部书中引用的大量史料。

③ 参 Hans Blumenberg，《洞穴出口》（*Höhlenausgänge*），Frankfurt/M. 1989，页 85。

小说《阿里斯底波》中并没有(nicht)设定,《王制》日后某时又将在"哲学中"扮演一个值得认真对待的角色,同样也没有提到,"哲学"是一个单独的、值得维持、更遑论崇拜的思维科目。然而我也得把话说出口:尽管如此,那时候当然有一个柏拉图,虽然人们已不读他,但却知道有他这个人。

从而,小说里的这个"最佳片段"至少会是柏拉图《王制》的一份导读,并且恰好针对的是哲学门外汉。而那些由于缺乏所谓必备知识而气馁地扔下《阿里斯底波》的读者,也不妨走出不该采取的那种"阅读挫折预防"之误区,因为人们不必了解《王制》,就能够理解并且享受《阿里斯底波》第四部,当然了,如果对《王制》有所了解,阅读小说时的乐趣自会有所增加,但也仅此而已。经过深思熟虑,维兰德把阿里斯底波对柏拉图的主要著作的批判,设计为以评论方式进行。之所以采用这种方式,首先自然是因为,那种"阿里斯底波式的"探究哲学问题的独特方法(维兰德有意阐明此方法),恰好意味深长地使用了一种毋宁说"微不足道的"体裁。其次,这种方式也是为了善待读者。两个动机合而为一。

雅典人欧律巴特斯(Eurybates)是一位富商(I,13)。阿里斯底波和莱怡丝都被人介绍到这位商人的庄园上去。就是此人给居勒尼的阿里斯底波写信请求说:

> 愿你能对我随兴谈一谈,你对这部独特的艺术作品(《王制》)的看法,至于详略,尽可以视你的喜好和闲暇而定。你的到来将令我不胜欢喜,因为我自己对它的判断,与它的欣赏者们给予它的酒神颂歌式的赞美,彼此之间存在一种如此丑陋的抵牾,以至于,要我对它的完全适用性不持几分怀疑,那就是苛刻的。老实说,阿里斯底波,我还没有

> 能够战胜自己,没能迫使自己从头至尾地通读整个作品。【48】我仅根据一些片段在了解作品。因而,倘若你愿写一篇详细的文字,告诉我你对这部作品的整体感受(我当然不可以苛求你做一份完备的摘录),使我对这部作品获得足够的理解,我会对你心存感激。(IV,2)

也就是说,欧律巴特斯与小说《阿里斯底波》的假想读者(而且,正如维兰德所料,也与小说出版人)的处境完全一样,而且这种贫乏无知还绕了一个小弯子获得一定的理由:《王制》不是一部能让人将其作为一个整体,很享受地从头至尾读完的那类作品,从而,这种看法就暗含着一种形式上的批评;尽管如此,仍然值得读它一读,针对那个肯定它的流布传统("因为人们……在雅典只能听见一种声音"[IV,4])。

柏拉图对话录里描述的那个"苏格拉底",在多大程度上与现实中曾经生活于雅典的苏格拉底相似,这是柏拉图语文学界(Platon-Philologie)一再讨论的问题(参本书第三章)。这一问题也许对那些仅仅对哲学感兴趣的人们无关痛痒,因为他们可以满足于一个作为纯艺术人物的"苏格拉底",更不会自寻烦恼地去考究:为什么柏拉图事实上没有真的选取一个纯艺术人物作主人公。可是,一旦有人在一部历史小说中,让苏格拉底的一个同时代人谈论柏拉图对话集的某一段,人们就不能不让他对此问题发表一番自己的看法了。在对苏格拉底学派的研究中,虽然"以真实的苏格拉底"为依据,①并非沿袭已久的一贯做法,可是关于历史上那位居勒尼的阿里斯底波,亚里士多德却在《修辞学》(*Rhetorik*)里记载了反对柏拉图的论据:"我们共同的朋

---

① 参 Gernot Böhme,《苏格拉底模式》(*Der Typ Sokrates*),Frankfurt/M. 1988,页 171。

友（[译按]指苏格拉底）绝对没有说过任何这样的话。"（亚里士多德，《修辞学》1398b）不管怎么说，维兰德让他笔下的阿里斯底波在评论《王制》的开头部分时就作出了如下判断：柏拉图"让善良的苏格拉底不停地替他孵出他自己的蛋"（IV，4）。阿里斯底波对柏拉图的这个指责，适用于柏拉图的"几乎全部对话录"，"但较之于大多数其他对话，又必定更为贴切地适用于眼下所谈的这篇对话。""我们知道，在此问题上，【49】为了替自己辩护，他习惯于说些什么，我们就随他去吧。"①然而这也只是暂时的。这个动机会一再出现，它要么出现于对《王制》而言属典型的、转弯抹角式的（被维兰德笔下的阿里斯底波批评为不适当的）论证方式中：

> 我很怀疑，他在此处有可能端出如下托词：他之所以让他笔下的苏格拉底只不过装成那样，是因为，似乎他自己都还不清楚，他该怎样解决摆在他面前的任务——怎样才能更完美地实现对读者的蒙蔽，让他们觉得自己听见的，真是那个臭名昭著的埃龙（Eiron）说过的话（IV，5）。

或是，这个动机出现于柏拉图影射式地谈论"他的"苏格拉底的时候，因为——

> 那个苏格拉底——就是他……柏拉图让他扮演了这出戏的叙述者和主角之双重角色，他就是，并且一直是，彻头彻尾地与柏拉图自己相似；因为就是柏拉图本人，总在制作

---

① 我们自然不知道这些。可我们知道，后世的人们通常会说些什么，而此处说的也就是这个意思。

一副精良的、与他自己的脑袋最最般配的苏格拉底之假面——不是要扮演苏格拉底的儿子，而是要扮演他本人。(IV,5)

这也就是一出伯默(Gernot Böhme)称为“苏格拉底模式”(Typ Sokrates)的戏。这里涉及的，主要不是一部历史小说针对一截子哲学提出来的、看似仅以混淆体裁为代价所作的如下批评：柏拉图的苏格拉底不真实。隐藏在这句惯用语里的意蕴，是对柏拉图的哲学和美学的一种批评。比起柏拉图的哲学论辩，(历史上那个)苏格拉底的论辩想必会来得更好(且更有趣)。但凡柏拉图接近了“真实的”苏格拉底(而人们总会把这当作色诺芬《回忆苏格拉底》[*Erinnerungen an Sokrates*]中的那个苏格拉底来读。参本书第三和第六章)，相应的内容就会受到称赞：“……人们愿意倾听他数日之久，如果他能一直以苏格拉底的这种风范运思”。然后，阿里斯底波又批评柏拉图——这时是美学上的指责，说他缺乏旨趣之稳定性，这涉及《王制》中大量古里古怪的内容之一：

> 我从这一[场景]里充其量能辨认出，这是一种对阿里斯托芬式戏剧场景的不成功摹仿，而且摹仿的也只不过是《云》(*Wolken*)里那个喜剧化的苏格拉底，【50】至多也就是那个总是开朗而和善，但同时也总是稳重且从不忘记其个性之尊严的苏格拉底的那种愉快情绪。我和他一起生活过足够长的时间，这使我有能力辨别出他惯于用以调制出他那种机智诙谐之风格的精盐和苦涩的海盐。就此而言，柏拉图则在此处…… 干了一件很失策的事。

再就是对柏拉图的论证水平的指责：

> 更为引人瞩目的是，长期以来我们都知道，正如一个男人跟其他男人们说话时那样，苏格拉底的言语总是明智的，可我们却听见柏拉图的苏格拉底，突然又变成了柏拉图式的苏格拉底，听见他改用了另一种语调，这种调子迫使我们（尽管带着对柏拉图理应受到的全部恭敬）情不自禁地要说它不合时宜、古怪，而且我们甚至不由自主地会用一句更恰当的话来表达我们的感觉：它有点傻里巴叽的。（IV，5）

这个多处出现的指责意即：[①]柏拉图式的苏格拉底的哲学辩论方式，经常把极端的吹毛求疵与最无聊的傻气结合在了一起。由此，这一指责本身就转为一条美学上的论据：

> 我得承认，如果站在柏拉图的位置，我是不可能下定决心……让苏格拉底……用那样一种枯草做的“武器”去打斗。虽然人们或许可以为柏拉图开脱说：在众所周知的程度上，正是出于蔑视，苏格拉底才没有使用更重型的武器去对付那些智术师（Sophist）及其徒众，因为他的目的，根本就不在于教导而在于嘲讽他们……对此，我却要反驳：一旦**柏拉图，这位作家**，他使用自己的自由，把那个已不再活着的苏格拉底选作他那些**哲学剧**（filosofische Dramen）的主人公（此处的强调由作者所加），并且为此目的将一种微妙的、狂热的、飞越出人类理解之界限以外的哲学——它应不

① 作为例证，人们不妨把宫廷走狗们在哲学上那种俯首帖耳的回应拿来作证，参小说第四部第五封信里维兰德的翻译和评注。

> 亚于他自己的那种哲学——置于苏格拉底的胸怀。一句话，一旦柏拉图允许自己从现实中的苏格拉底身上塑造出一个理想中的苏格拉底，那么，柏拉图以下的做法对于他本人而言，也就是理所应当的：他把他为此目的而必须赋予苏格拉底的一些特征（既然他一定要这个苏格拉底和他本人相似）【51】以及他惯于使用的讽刺和归纳方法理想化。而我要说，他采用的是适合于某一方法之需要的一切自由和艺术手段，他为普遍的人类理智创造了一种通过克服智术师的吹毛求疵获得的胜利……（IV，4）

也就是说，柏拉图为我们提供的东西，不是“原版”，不是理想，偶尔甚至还是漫画（它“之所以如此，恰好因为它是夸张的，从而对于那一大堆人和那些站在远处的观者看来，其漫画与其真人之间的相似性，就更加显眼”[IV，4]）。这种说法，同样也适用于描述智术师的论证方法，①而且尤其适用于柏拉图本人的那些论据。这些论据使评论者（[译按]指阿里斯底波）之所以感到有些奇怪，不单是因为，他从不曾从苏格拉底口中听过那样的话。他批评柏拉图对苏格拉底的“错误描述”，批评他采用的那种矫揉造作、完全缺乏艺术性的论证方式和谈话过程，批评柏拉图本人的哲学构想，以及对精神史上的柏拉图这个人物的批评，尽管正是柏拉图作为真正“第一位哲学家”，开启了哲学史，使哲学从生活艺术转变为一门学科。进行所有这些批评的用意都相同：狠批“哲学”这一运思方式本身。

---

① “我不知道你们这些智术师是否懂得，你们该向那个神样的柏拉图表示多大的感戴，因为他替你们描述了那种关于不正义对正义之优势的学说；但至少可以肯定的是，你们当中没有任何人想到过如此尖锐地来提出问题……”（IV，4）等等。

然而不管怎么说，将“历史上的”苏格拉底和“柏拉图的”苏格拉底相对照，这首先也算是一小段柏拉图语文学。① 严格说来，在《阿里斯底波》成书的时代，至少在德国还不存在这种语文学。如果提示首位读者(甚至对于一位“纯”哲学家亦然，尽管他在大多数时候绝不会考虑如下问题：一段哲学文本究竟是从哪里传至我们手中的)，这本关于理想“城邦”(Polis)的书具有“阿提卡”背景，那么，这种提示将不仅仅是一份有用的“附录”。我们发现的提示如下(IV,5)：有一个哲学上的问题，还在它得到“严肃的”阐述之前，就已被阿里斯托芬以漫画方式论述过；苏格拉底的一个谈话伙伴(IV,5,亦见 IV,7)，名叫格劳孔(Glaukon)，他是柏拉图的兄弟，在色诺芬的《回忆苏格拉底》里扮演了一个“蹩脚的角色”——这不是经过历史的变调处理的“流言蜚语”，②【52】而是在提示我们：流传到我们手中的古代文献的文本之网，是残破不堪的。即使想从中剪裁出一个本身毫发无损的哲学文本，那也是不可能的事情。有一个特定的论据(IV,4)，③它基于“行不公正之事并造成伤害”(adikein④)一词的双重含义，从而准确地说，它算不上什么论据，而无异于一个文字游戏：但愿柏拉图的读者会同样考虑到诸如这样的情况：对一种等级森严且属独裁性质的自由城

---

① 为此只需稍微浏览一下 Karl Vorländer 的《哲学史》(*Geschichte der Philosophie*, 卷 I, Philosophie des Altertums), Reinbeck 1963, 页 766 以下。

② 不妨提醒读者当中的哲学家们回忆一下，就连黑格尔也曾毫不客气地利用过第欧根尼的东西。尽管如此仍需指出，就风格而言，黑格尔的这一部分及其《哲学史》(*Geschichte der Philosophie*)中的类似部分，还不是他本人笔下最糟的东西。

③ 倘若拿这条标准去衡量某些德国哲学的结论之有效性，试想，这些哲学会变成什么呢？

④ 希腊语：做错事，犯错误(to do wrong)。

邦之宪法的那种幻想(IV,7),是某个雅典人撰写的,此人亲历了雅典被斯巴达(Sparta)打败的事件,于是,他就在宪法类型学上[①]把希腊的政治现实以相同程度展现在他的希腊同时代人眼前。

最后,一个并非多余的问题乃是:“摆在我们面前的这部内容丰富的作品(IV,5)”——《王制》,柏拉图的“主要著作”,他所能写出的“最完美的”作品(IV,4),究竟属于什么类型的文本?人们可以从两个方面来回答这个问题,而维兰德则让他笔下的阿里斯底波以这两者为支撑。一方面,可以尝试把问题的内容勾勒得尽可能简明,然后再侦寻它借以表现出来的形式。另一方面,可以尝试,通过分析所采用的那些形式,归结出一个共同的内容,但这样做的前提是:在进行那样一种处理时,这个内容仍能显示为本真的内核,亦即特定行为的“动机”,而不是更多地呈现为一种本身仅属形式手段的东西,亦即维系那些看似彼此矛盾者的一种可能的组织原则——如果愿意,这种东西也可称作“红线”。

> 柏拉图在他那些杰作中,惯于把若干并非无足轻重的次要目的,和相应的主要目的联系在一起。除了这些并非无足轻重的次要目的,我觉得他在眼前这部作品中最首要的意图就是:通过一番犀利的调查,一劳永逸地纠正涉及正当与不正当(recht und unrecht)之理由与性质的那些庸俗概念和主流成见,因为它们那种暗昧、混乱而动摇不定的状

① “人们可以从对金权政治的描述中一眼认出今天的斯巴达;还有科林斯、阿戈斯、特拜及其同类也将发现,它们的寡头制真是太好了;可是对民主的描述和赞许超过了一切,而且他从自己的祖城身上,亲眼看见了最杰出的民主模式。”(IV,8)

态，就某些考虑而言，是极其有害的。(IV,5)

【53】不仅如此，他还要辩驳一些肤浅而诡辩的“邪说”，并最终——

> 在“正义”(Gerechtigkeit)一词的至高意义上，令人信服地阐明正义与其反面之间存在的本质区别；进而证明，正义乃是人类天性之最高贵部分的目标和完美状态，唯有通过正义，人才能与自身和普遍的整体达成和谐，而且，如果说“非正义”(Ungerechtigkeit)是令人类窒息的一切邪恶之主要根源，正义则会为所有的个人和一切社会带来至福。

如此一来，《王制》的论题结构和论证目的，便已得到足够的确定，前提是，人们认可进行上述这般一气呵成式的描述之可能性。从这种可能性出发，或许就可以通观这篇内容广博的文本，可以从一些次要线索中勘明该文本的主旨或者线索与主旨的联系，并追寻和重构“正义”这一主题，直至发现关于一种自由城邦之乌托邦、一种心理学、一种认识论和所有更多东西的蓝图，以及这个主题自身又怎样突变为其他主题学上的现象形式。然而问题在于，沿着这条道路，人们能否真的获得一个整体之概念，倘若这样做会使文本的特点不断地被逼入我们的重构努力之下，犹如柏拉图在《蒂迈欧》(*Timaios*)里尝试自我评论时出现的情形。有的人，譬如帕特(Walter Pater)，将柏拉图的败笔也赞誉为美学上的优点——其实，此时凸显的毋宁说是一个论证上的、而非美学上的问题：

> 这是柏拉图的文学趣味之结果，是他以真正的戏剧式

> 手法处理对话的结果。在此对话过程中，一个材料完全是水到渠成地产生出另一个材料。在“国家”(Staat)这一概念的巨大覆盖范围内，正义、理想的国家、对个体灵魂的分析、真的哲学家之本质、【54】他进行的合乎目的的教育、政治变迁的规律——这些主题作为真正的对象，似乎次第成为整部作品的重点，况且，这些主题同时还能克服相互间的种种差异，在一种杰出的、合乎逻辑的关联中，彼此环环相扣。①

这些话简直就是地地道道的咒语，可是它却并没有从文本中召唤出任何东西。与之相比，维兰德笔下的阿里斯底波那些恶毒的评论，对于柏拉图的《王制》倒显得更为公允：

> 一心想在若干彼此对立的行当里同时显得光彩照人——这种想法极其有害。就此而言，也许再也没有比柏拉图自己的例子更引人注目的了：大约正如柏拉图所做的那样，他在他设计的共和国里，通过一部基本法把艺术家和手工业者限制在唯一的职业里。要是雅典人有一部法律，它规定受到严重惩罚的公民，不得在同一部作品里同时扮演严厉的雄辩家、诗人和马屁精，那么，这对他而言或许倒是件幸福的事。估计，柏拉图会将这三个行当中的每一个，都操练到一种极高的境界，假如他想将自己局限于其中之一；可是，既然他想把这三重性格统一于一身，并相信他能由此而把在他之前和与他同时代的所有马屁精、诗人和雄

① Walter Pater,《柏拉图与柏拉图主义》(*Plato und Platonismus*),Jena 1904，页276以下。

辩家统统抹煞，以便他无须与三个领域之一的任何一位杰出大师并存；因为他一直都只是他想成为的那种人的一半。凡需他深邃思辩之处，他都扮做诗人，如需他做诗，冥思苦想的智术师就会跑来马马虎虎地替他干活……①

对于风格上的这种参差不齐，维兰德笔下的阿里斯底波直接将原因归结于作品之“主要目的”这一问题。只有在忽略作品之文本特征的前提下，此目的才可以简约为上述的问题结构：

借助这部神奇的作品，个人可能想达到一个什么样的目的呢？他写这部书到底是为了谁，又要达到什么结局呢？他的目的，寻求正义的真正本质，并通过将此本质与那些关于公正与不公正的错误概念相比较，来证明后者之无效和鄙陋，因为在公共生活中，这类概念未经仔细检验就被当作正确的东西获得承认并付诸使用：他为什么要设计这个本身已经太过宽泛，【55】却又偏偏佩着许多参差不齐的装饰和臃赘的、不堪重负的共和国？这个共和国的起码错误就在于：在凡有人性的人类中，它绝无实现的可能。或者说，

① “要是他已经让我们觉得，他接下来将给我们一个严格的证明或者某个特定的解释，那么实际上他却会用一个类比或者一个童话把我们打发了事；每当本来可以采用三言两语的最佳表达时，他却会动用那种最无情的辩才，以其长无比、却只由一个比喻编织出来的隐喻，滔滔不绝，喋喋不休。当我们最需要他对某个问题作出回答，他丢给我们的，却是一个有待破解的谜；每当该以最合目的的方式直奔主题时，他却领着我们久久地、不辞劳苦地绕来绕去、跋山涉水、历尽艰险，以至于逐渐远离目标，最终就连他自己也不知道，他说到哪儿了，然后，他又不得不再带着我们走上好长一段回头路，为了重新找到他当初毫无必要地离开的那条大道。”(IV,8)

> 如果他的目的在于，为我们描绘一个完美的共和国之理想，那么，他为何又让他的作品瑕疵重重且不完善，难道他是要将我们的注意力随时吸附在那些次要事物上……？①

维兰德让他笔下的阿里斯底波从柏拉图的性格出发来回答上述问题：柏拉图正是一个会写出那类东西的人。柏拉图作品的“主要目的”，就是讨论正义这一主题。这是显而易见的，另一个方面则不那么显而易见：对于这个主题，本来不仅可以通过别的方式来处理，而且还可以通过别的方式处理得更好：

> 可是他有很好的理由证明，他何以要用一种完美共和国之理念，来帮助他解决问题……他详细地驳斥了人们对哲学家的诸多流行成见，并且证明：唯有在一个真正的哲学家，亦即在柏拉图那样的一个人的治理下，一个共和国才可能欣欣向荣。②

---

① “……并让我们长达数小时之久地做一件事情，而这些事与正事之间却只有微弱的联系？难道他真是在为会思考的脑袋写文章，因此他的用意就在于，要比在他以前的所有人们，更加彻底地研究那些关于正义的材料，所以他需要那么多隐喻、意象和童话？难道他真是在为那一大群喜欢阅读的人写作，才把那么多滑稽的、深刻的、谜一样的、甚至一切哪怕还能有点意义的劳什子都写进去，而这些东西却只有受过他那种哲思玄学之点化的高人才看得懂？”（IV，8）

② 怀疑此处的文字原文印刷有误。在出版（单行本）和作者最终审定版中皆为：“……证明，‘一个共和国”——缺右引号。格鲁贝尔补上了引号：“……治理下”，曼格尔的版本以此为准。这种做法本身无可厚非，但这里的细节同样可以忽略不管——我就是这样做的。此外，原文中还有一处指涉不明：“证明”（原文第二格）在语法上，或许“从理论上”既可以受到“反驳”一词，又可以受到“阐述”一词的限定。但就内容而言，只有第二种可能性是允许的，尽管从句子的节奏上看，第一种说法可能更接近事实。极有可能的是，此处错漏的，不止一个引号。

这就是《王制》的核心动机：作家将自己刻画为“哲学王”①。这种自我刻画是以偶尔显得不那么“哲学”的方式进行的——此现象与如下情况紧密相关：

> 除了这一目的之外，柏拉图所有的次要目的当中，较之于如下意图，没有一个更令人侧目：他要攻击可怜的荷马(Homer)，以此赢得他早已向世人宣布的那种声望。可是荷马的诗才柏拉图毫不具备，于是乎，他的攻击只能从道德上下手(他相信，这是他唯一可以伤到荷马的方面)。他想将荷马逐出种种学派，这一企图倒是够明显的。可是，难道他真的，正如人们谴责他的那样，有那么虚弱，以至于要希望，他的一些秘而未宣的对话集，诸如《斐多》(*Fädon*)、《斐德若》(*Färdus*)、《蒂迈欧》，尤其是我们面前的这篇对话《王制》，真会随着时间的推移取代《伊里亚特》(*Ilias*)和《奥德赛》(*Odyssee*)？至于说到，这种疑忌对他而言，在何种程度上可能是没有道理的，那么人们就不得不承认，为这种猜疑提供了太多太多动机的，正是他自己的所作所为：他试图与荷马在阐述性的描绘能力上一比高下，通过他那些对话的史诗和戏剧之形式，【56】通过诸多夹杂其间的神话，通过他作出的那种看得出来的、然而经常……很不幸的努力，甚而至于还通过他那种频频出现的风格过渡——从散文转入韵文乃至抒情诗和酒神颂。(IV,8)

在小说的表面上，这只是对一种不适当的作家自我意识，亦

---

① [译按]“哲学王”(Philosophenkönig)意即“身为哲学家的君王”，或“有哲学家之素养的君王”，而非“哲学[家]之王”。

即对一份无望实现的诗人之抱负的责难。然而同时，这一责难也涉及对“柏拉图模式”(Typ Platon)的批评——西方哲学正以这种“模式”为真正的开端。[1] 这就意味着，此处的指责，实际上是在批评蕴含于柏拉图哲学思维中“的”(des)那种统治者一样的要求。而让这批评得以实现的那个形式，不单是那一“真正的”理论思想披在身上的长篇小说之外衣。之所以如此，得益于哲学和心理学之融契。这一融契不仅为《阿里斯底波》呈现了理论原则，而且也呈现了它的那些形式原则之一。有关这方面的问题，本书第三章阐述“哲学”主题时，将有更多机会作进一步解释。

在以“政治”为题的本书第四章，我们将认识被有些人称作“不问政治的”阿里斯底波。因此，可能会令人奇怪的是，维兰德竟然让这个阿里斯底波坚持认为，关于“哲学王”的幻想与对现实政治之禁绝，这二者间存在着内在关联：主要是柏拉图对雅典(民主)局势的批判，为阿里斯底波创造了机会：

> 顺便针对一种常有耳闻的责备，提出自己的辩词，也就是对如下情况说明真实理由：他为什么觉得，自己既不适合在雅典的国家议事会(Staatsgalere)占据一个席位，也不适合(虽然他能够)夺取控制权。(IV,8)

阿里斯底波批评的，不是(暂时只在行话意义上所说的那种)“非政治的”东西，而是仅为完善性计，此处才重新提及的与

① 而非滥觞于苏格拉底或前苏格拉底模式——颇有见地指出了这一点的人是：Manfred Geier,《哲学家的语言游戏：从帕默尼德到维特根斯坦》(*Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides vis Wittgenstein*), Frankfurt/M. 1989。

苏格拉底的那种不一致。

维兰德小说中的阿里斯底波写道:“当阿里斯底波及其同类使用这种语言”(IV,7),【57】同时他还引述柏拉图笔下那个苏格拉底的话说,“有少数人,他们拥有真正的智慧”,本可以做成足够的事,“如果他们,本身无任何不公和恶行,让他们的现实生活达到清白无邪的状态”。这番话如果出自阿里斯底波这类人之口——

> 大概就不会存在任何明显的异议,可是对于那个柏拉图式的智者,人们却可以有充分的理由,要求他具备一种英雄般的美德……真正的苏格拉底至少会具有完全不同的思想倾向,并且,当他带着十分善良的希望出离这人生,他就绝不会让自由有片刻时间来后悔:自己竟然变成了与自己对立的那种思维方式之牺牲品。当然,柏拉图的智者并非苏格拉底。

这就警示了结果。可是,对于读者而言,这警示就是对未来的暗示:柏拉图前往叙拉古的迪奥尼斯宫廷。然而,正如上文所言,这一切却没有写出来。可供我们参考的,只有第欧根尼的轶事和这样那样的事情,以及马尔库塞(Ludwig Marcuse)的一本值得一读的书,①自然还有维兰德的《阿迦通》。我们仅能从这些材料中得出一些结论,然而不多。

君王般的哲学家或者说“哲学王”,这一理念在《王制》的评论者阿里斯底波笔下,无异于可资嘲讽的把柄:

---

① Ludwig Marcuse,《柏拉图与迪奥尼斯:一种民主和一种专制的历史》(*Plato und Dionys. Geschichte einer Demokratie und einer Diktatur*),Berlin 1968。

> 因为他不让别的哲学被视为真正的哲学，除了他自己的；从而，为了对抗令人类窒息的一切邪恶，他所采用的那种伟大的、政治上的秘密工具，其最终结果就是：所有的君主都变成柏拉图，或者确切地说（因为，就算他们想成为那样的人，这也不是凭他们的权力就能办到的），那个唯一可能的、真实的柏拉图——阿里斯通（Ariston）和佩丽科特伦（Periktyonen）的儿子，必须被奉为这个地球的万能君王……？既然现在，这唯一一个小小的改变，连实现的起码可能性都不存在——姑且不论它能为整个人类带来怎样的好处，他为什么还要希求我们看重他的共和国呢？（IV，7）

杜撰种种乌托邦，而又无需将它们在现实中的可行性与那些显然荒谬的条件相联系——这不管怎么说，都算一件悠闲自在的美事。【58】

> “柏拉图式的共和国”（die Platonische Republik），作为一个可能引人注目的、关于臆想中的完美之范例（这样的完美唯独在无所事事的思想家脑子里才能拥有一席之地），已经变成了一句习语。而令布鲁克发笑的则是，居然有哲学家宣布：要是哪位君王不赞同那样的理念，就绝难治理好自己的国家。①

康德如是写道，并且将此作为时代的结论作了一番评价。《王制》的作者其实也根本知道（这又是维兰德笔下的阿里斯底

① Immanuell Kant，《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*），Akademieausgabe，卷 III，页 247。

波的见解)：

> 对那个共和国之内在生命力和持久性，大概就连他本人也并没有抱太多的想法，何况他比别的任何人都更明白，一个理想的共和国仅仅适合于理想的人群，而且，为了能在空中自由地翱翔，它还必须维系于朱庇特王座下的踩脚凳。(IV,5)

如此看来，哲学家的统治并非真是理想中的自由城邦之可能性的条件，而是：对于哲学的统治态势而言，共和国蓝图是一个巨大的隐喻。

所以说，维兰德的小说里对《王制》中同样描述过的政治构想所给予的批判，一直是适度的，甚至是令人惊奇的适度：一个 20 世纪的读者，无须花费丝毫努力，就能重新获得那个讽刺性的视角。在维兰德看来，这个视角则是全然不言而喻的：

> 我想，我们必须正视这样的事实：隐藏在"哲学王"这一理念背后的，乃是对权力的追求。他对统治者的美丽写照，就是一幅自画像。一旦我们从这一发现带给我们的震惊中缓过神来，我们就能重新审视这个令人畏惧的形象。用小小的一剂苏格拉底式的讽刺给我们自己壮壮胆，或许我们就不觉得，它有那么可怕了……甚至于，我们进而会对柏拉图产生些许的同情：他必须承认，令他满意的应该是他为哲学确立的第一个教席，而不是他为哲学建造的第一个王座。①

---

① Karl Poppoer,《开放的社会及其敌人：(卷 1)柏拉图的魔法》(*Die offene Gesellschaft und seine Feinde*. Band I *Der Zauber Platons*), München 1977,页 212 以下。

《阿里斯底波》不是一部乐观主义的书，就连“启蒙运动”也远不如某些对它知之甚少的人臆想的那样令人乐观。【59】这部小说，倘若人们知道围绕欧洲文明规划之辩证法的全部知识，那就可以说，这部小说是在距此辩证法之崩溃几百年前写下的。当时的人以别的方式解读它，那是合情合理的。正如今天，我们再也不可以孤立地引述休谟（David Hume）《人类理智研究》（*Inquiry*）的末句——但在他所处的时代，却可以借助有关语境和目标设置，对这句话的含义作出几乎相反的确定；同样，维兰德笔下的阿里斯底波能从柏拉图放逐诗人（事关古希腊的多数文学）这一做法中，恰好从文明进展之视角，寻获某些有积极意义的东西（IV，5）——其实，根据《伊里亚特》来研究道德问题，这是一种希奇古怪的做法。同一个理由也就产生出对那个全然“非荷马原则”（das unhomerische Maxime）的坚决赞扬（IV，7）：肯定战争、不盗抢死尸、不焚毁房屋、不荒废土地。这就是可以称道的唯一的一点了，如果不考虑，书中偶尔也赞同一些对雅典民主的讽刺性抨击。① 在小说中，对于那些臭名昭著的“妇女和儿童共同体”等机构，以及理想的自由城邦关于性爱事务的所有规定，则是以否定和嘲讽的方式在评介。然后，此处也通过分析国家统治技术，批判了柏拉图的整个国家模式。柏拉图的新立法，也只服务于一个目的：通过阻止产生其他方面的忠诚，来保障对国家的绝对忠诚。

> 一句话，唯一需要的，就是保留通常的婚姻，为了把我们的柏拉图式共和国……变成一个如此可怜的东西，一个

① 某些段落的赞扬，诸如对治疗术或对军事行为的政治作用的赞扬，所有这些都并非根本性的贡献。

> 平庸的、无可救药的普普通通的共和国，恰如人们在希腊可以数得出的那类大大小小不下百十个的共和国。(IV,5)

而对家庭的忠诚，从根本上说，则完全被视为有悖于对国家的忠诚，大约就像按柏拉图的法律，在自由城邦里可以对无益于国家的生命肆意绞杀一样。这些法律把国家作为最高目的，完全是前后一贯的，可这一点毕竟也仅适用于柏拉图式共和国：

> 在那里，一切情况当然都和我们所处的国家迥然不同。【60】在我们的国家里，人人首先为自己及其家人活着，然后才为国家；而在他的国家里，人人只为国家而生。(IV,5)

在此关联下，人们不妨想一想弗洛伊德(Sigmund Freud)对两性关系中那种反抗国家的潜能所作的思考。①

"在最完美的共和国里"，维兰德的阿里斯底波在评述关于整个国家政权的那个构想时写道，"一切都必须彻底一致，且合乎目的"，因为——

> 在这样的共和国里，一切都不是为了实现组成国家之各个局部环节的幸福，而是为了实现国家之整体的尽可能幸福。要维持后一种幸福，每个阶级、每个公民在自己的阶级中，必须恪守与其本位相应的那种——而非别的——关系，亦即个体，就其与整体之关系来说，必须栖身其中的那种状态。(IV,5)

---

① 参 Sigmund Freud，《集体心理学与自我分析》(*Massenpsychologie und Ich-Analyse*)，见：《弗洛伊德全集》(*Gesammelte Werke*)卷 13，Frankfurt/M. 1976，页 71 以下。

然而，将国家看作赋予个体以相应功能的有机整体这一设想，却是天下“第一大谎言”(Proton pseudos)：

> 它错在……把公民看作一个政治整体的各有机组成部分，因为这意味着，公民被看作诸如一副身躯的组成部分——它们仅仅通过与整体的结合，才得以在这种结合中生活和存续，并且，它们本身毫无目的。(IV,7)

然而，却不可以将关于身体的这个比方，运用于“公民社会”(IV,7)。接下来，是对自由主义国家性质的一种表白：

> 组成它[社会]的人们，仅为……如下意图而彼此联合：最大限度地保障他们那些自然的权利，亦即他们作为世界公民享有的那些权利，并确保他们这种联合越是紧密，他们的感觉就能越良好。于是，此处的关系恰好颠倒过来了：国家是为公民而存在的，而非公民为国家而生。国家的维持，①唯独在如下意义上才是至高的法律：维持国家乃是维持和造福其全体组成部分的一个必要条件；仅当每一个公民，能在此意义上按比例和才干参与共同福祉的创造，并因此获得相应的福祉，人们才可以说，这个国家是健康的；而为了使这一切成为可能，对个体在自由运用和培养其才能和力量方面的限制，应尽可能地小，【61】也就是说，应不再限制，除非为实现国家的最终目的——鉴于某些不以我们意志为转移的外部情况——而令这类限制具有绝对必要性。(IV,7)

① 可见，一种自由主义的国家观念，也并不如人们从其追随者或者其反对者口中听到的那样，会包括一种经济教条，或以之为前提。

可古代却不是这样的：被归到历史上那个阿里斯底波名下的所有材料里面，也不含类似表述；①也没有哪个经人重构的智术师的观点是这个样子；亚里士多德和西塞罗也不是——之所以这么说，是为了维护这段可能的引语本身的光彩。既然如此，定然就是被淡化的洛克（Locke）说过这番话了。乍看，这大约也不是不可能的事。为什么启蒙家维兰德不可能是洛克的国家理论之信徒呢，为什么他不可以让他的阿里斯底波作出一个类似的推论，从而赋予他一个"现代的"论证基础，好去反对柏拉图，同时却无视这样一个问题：洛克的论证旨在反对一个截然不同的国家形式？可是这样一来，姑且不论在这类"历史"小说里这是否可能：阿里斯底波的批判就不得不更彻底地追根溯源，亦即，他因而必须从批判那些具有根本重要性的思想人物开始。需要回答的不是这类问题，诸如"人的本质是什么"，"符合此本质的国家形式之本质又是什么"（这种国家形式此时的名称，可以是亚里士多德的"自由城邦"[polis]，或者西塞罗的"国家"[res publica]，或者柏拉图在《王制》里的理想主义描述），而是需要回答这样一个问题：何种国家形式或者社会组织形式，对于特定的人类目标而言，是最健康有益的？因为霍布斯（Hobbes）和洛克的构想，尽管彼此之间存在着种种差别，却都可以引向这个问题。然而，维兰德却就此止步了，因为他极少想要对这一问题进行根本性的考究。尽管如此，恰好这一现象本身是很有趣的。如果我们站在 1800 年来看问题，情况就是这样的：柏拉图那些政治幻想确实无异于地道的异想天开，而且它们的年龄已高达两千多岁，因此去跟它们争锋相对，几乎有些无聊。所以，维兰德也没有为了进行恢宏的反驳，

---

① 参 Diogenes Laertios，《明哲言行录》（*Leben und Meinungen berühmter Philosophen*），卷 II，页 84。

而拉开架势远征博引，他只是指出：可以怎样进行那种恢宏的反驳——如果真的值得一驳。为此，他让他的阿里斯底波夫子自道：【62】

> 而这只算是顺便提及，因为若是恰如其分地阐述并使之直观化，那就需要一部比我（只要还有更好的事可做）打算写出的东西规模更大的书。（IV，7）

可是，作为他那个时代在政治上沉思最多的德国诗人之一，维兰德以一个“样板事件”（Modellfall）为契机所阐述的，不仅是1800年尚且缺乏的那种政治上的迫切性，而且还有维兰德笔下的阿里斯底波所持的“不问政治”或曰“非政治”的态度——这种态度此时既是一种与“历史上的”阿里斯底波相符的态度，也是一种政治态度。有关详论参本书第二章。阿里斯底波那封信越过地中海，从居勒尼到达雅典。他在信中提到，把一种——以得到承认的斯巴达为榜样的——独裁式自由邦国之严密性和狭隘性加以具有政治幻想性质的极端化，会让具有自己立场的“文明的世界主义者”感到一种原则性的惊诧。同时阿里斯底波还说明了，可以（könnte）怎样来论证这种惊诧，要是值得（lohnte）论证的话。对于《王制》的评论者来说，做到这些也就够了。因为只要不经斯巴达也能顺利旅行，足矣。然而进餐的时候，情况看起来却可能完全不一样，迪奥尼斯说道——在叙拉古的宫中。

可是在这部小说中，我们不会到达那里，阿里斯底波也还没到达那里。于是，比那个政治幻想更令他恼怒的，就是柏拉图写下这幻想时所持的态度（Haltung），因为那种幻想，如果人们只是阅读它，它还不至于伤害任何事物和任何人，可是人们在阅读

时，却不由得要回想到那种态度。令人难受的，倒不是柏拉图的自由城邦，而是柏拉图本人，是他这个人，这个哲学家。他用智性的苛酷，臆想出一个斯巴达(Sparta)来，这个斯巴达比之于它可能的漫画，甚至有过之而无不及，如此这般：

> 直到他弄出一个结论来。此结论就像一部钢铁战车，把反对它的一切都轧倒在地，并碾过一切审慎和顾忌——这意味着碾过人类的头部和内脏——沿一条直线冲出去，朝向它为自己挂在前面的那个目标。(IV,7)

为了原则而忘记人，为了臆想出的整体而忘记——就此规定来看——属于部分的那些东西，【63】他之所以会这样做，绝非偶然：

> 一个哲学家，由于他的精神之眼总是仅仅停驻于诸多类别和种类的永恒不渝的原型(Urbilder)，从而，一切具体事物，要么是些纯属转瞬即逝的形象，要么是些非本质的行云和流水的形象，都不会进入其视阈；而且，既然他总能用一条唯一的原则，犹如手执一柄双刃利剑，将处于社会生活中的人之观点、好恶、需求和激情不断彼此纽结、错综交缠而成的所有纷乱如麻的疙瘩，断然剁碎，那么，他何必还要不辞劳苦地去解开这些疙疙瘩瘩呢？

而阿里斯底波又是怎样设法解决问题的呢？对此，他通过评论《王制》举出了几个例子。他认为，就柏拉图安排论战性对话的方式而言，“最最稀奇的”就是：

在整个这场“影子与影子的格斗”中，在为所争议的特定哲学概念寻求定义的过程中，论辩的双方都心照不宣地以那个建立在普遍的人类情感之上的流行概念为前提，却又都对此毫不觉察。于是，似乎愚蠢的人们只是见木不见林了：他们寻求近在眼前的事物，寻求他们恰好因此才找不到的东西，因为沿着一条蜗牛路径，他们离他们要找的东西越来越远。而且他们甚至会很快一致赞同，要是苏格拉底（姑且不论阿里斯托芬早已责备于他的某些有吹毛求疵之嫌、不足挂齿的小问题）径直走去，一下子就找到所有的人历来都凭着他们那种与生俱来的不可割舍的感觉，称之为“公正”与“不公”（recht und unrecht）的东西之最初起源。（IV，4）

这最初的源头，就是我们的“语言运用”（Sprachgebrauch）：

既然一个词无异于一个事物的符号，或者更准确些，无异于我们对它的某种想象之符号，那么，对于“正义”（Gerechtigkeit）这个词而言，柏拉图喜欢用它来指称的那种东西，就很可能是随意而不确定的；可是对于语言来说，这种指称却不是无所谓的——而我就看不出，某人，无论一位哲学家还是一个鞋匠，有什么资格再让一个已经被语言使用赋予了特定含义的词，【64】叫做不同于它迄今为止已经叫做的那样东西。（IV，6）

从自身出发来给“正义”下一个定义，阿里斯底波并没有这样做，他仅仅停留于这类提示：譬如“让每个人得到他自己的东西就是公正”这一原始定义太笼统——正是对这一定义的所谓驳斥，在驱动着整部小说运作。这一提示意味着，人们能够胜任

这类普通的语言理解，只要牢记：一条这样的规则也必须容忍某些例外，它们虽是例外，却并不表明该规则是伪劣的。诚然，在个案中争论“做（tun）什么是正义的”，这是件有趣的事。[①] 可是，如果要为“正义”寻求一个专用的哲学概念（philosophischer Begriff），这就无趣了——因为没这个必要。想要查明“正义本身”究竟是什么——这更是胡闹。在此意义上，阿里斯底波也捍卫了智术师们那句名言：

> 他们[智术师们]从不认为，存在什么自在的善与恶；故此，他们只从其在现实中的表现来观察万物。亦即，要看所有的人，当事关他们自身或者整个人类时，在既定条件下对相应事物的看法。（IV，4）

如果对智术师们的这种观点进一步阐释的话，在涉及国家和政治的层面上，它就大致与霍布斯的观点相同。正是从智术师们这一视角出发，维兰德让他的阿里斯底波转述道：假设有一种自然状态，在此状态下，发生着一场一切人反对对一切人的战争，那么，“正义”或“非正义”一词在此语境中就会毫无意义，因为，这个自然状态恰好已被定义为一种不受任何规则约束的状

① “我们首先想一想战争、死刑或者堕胎的正义性，然后再让我们思考一下入侵者或者刽子手或者胎儿的‘法律地位’。如果我们试着把顺序颠倒过来，就会发现，我们的哲学家并没有为人性或理性提供足够的、比起那些根源性的实践问题更少争议的条件。就是这些根源性问题的细节（侵略者们到底做了些什么，他们想干什么？要处死的到底是谁，为什么？谁来决定是否堕胎，在什么时刻？），有助于我们在需要作出决定时判断，到底该怎么办。那些包罗万象的普遍原则耐心地按兵不动，期待决定的结果，然后它们就好重新将那些关键概念，按照与结果相应的方式重新定义。” Richard Rorty，《偶然、讽刺和团结》（*Kontingenz, Ironie und Solidarität*），Frankfurt/M. 1989，页 314。

态；而另一方面，如果重视那种以偶然的方式恰好生效的积极权利，我们就不会对于正义行为产生什么感觉——此时，维兰德的阿里斯底波接受了休谟对霍布斯的批判：不言而喻，对于好恶、团结、国家宪法这些方面的公与不公，人们是有感觉的。恰好是从这方到那方之间的张力关系，最为有趣："……把本身是规律的东西，与那种被虚妄或暴力强设为规律的东西，彼此区别开来"。(IV,4)【65】

这已差不多就是维兰德的阿里斯底波在"建设性的"相反立场上，对柏拉图所采取的唯一立场，而当他在评论中所谈到的其他一些问题时，情况也几乎别无二致。这可能会令人大失所望，但人们却必须接受这个事实。然后，我们又看到，他对柏拉图的认识论即理念论和回忆说(Ideen- und Anamnesis-Lehre)的分析，也同样没有按以下方式来进行：提出一套与之相反的自己的理论——对此，我们也几乎不再觉得奇怪。本来，到了 1800 年还想去辩驳那套古老的学说，这或许会显得很无聊。然而，"哲学家的语言游戏有其自己的时间表"，对他们而言，一切都永远是"共时的"。① 当然，这也不可能是所有哲学家的观点，但这并不重要，至迟在后来已不再显得那么重要——自从人们追随维特根斯坦的学说，认为哲学极少能一劳永逸地解决问题，正如挠痒很少能根除发痒"本身"。实际上，一旦人们能对哲学问题之格局作如是观，也就不再有别的什么哲学上的问题，而唯余"哲学"本身这一问题——而这也定然不是什么问题。甚至于，就连"它，哲学本身，究竟是什么"这个疑问，也不算特别有趣了，既然，正如维兰德假阿里斯底波之口所言，谈论哲学，有如谈论人的鼻子。鼻子是什么无须定义，可这毫不妨碍人人各有其鼻，并且人们对于怎样

① Manfred Geier,《哲学家的语言游戏：从帕默尼德到维特根斯坦》，前揭，页 11。

谈论鼻子,却毫无争议。人们可以从医学和美学上从事关于鼻子的争论。但是,人们应该如何谈论"哲学之语言游戏"呢?这种谈论,应不同于有关"哲学家们那些语言游戏"的谈论吗?对这个问题(以及其他问题),我将在本书第三章继续讨论。

康德对布鲁克《哲学史》的介绍性指涉我已在上文引用过,人们不妨再回忆一下:"而布鲁克感到好笑的则是,居然有哲学家宣布:要是哪位君王不赞同那样的理念,就绝难治理好自己的邦国",他接着写道:

> 人们必须做得更好,更加遵循这个思想,并且(在那个杰出人物丢下我们不管的时候)通过新的努力来展现它,【66】而不是愚蠢而有害地指责它不适当,然后将它作为废物弃置不顾。(《纯粹理性批判》,前揭,页247)

他继而考虑的问题则是:在创建一个设计精良的国家的过程中,"正义之理念"扮演着什么样的角色——鉴于这个问题已偏离我们的题旨,我们可以将它搁在一边。他的思考或许也只是一种提示,譬如,在施米德(Carl Christian Erhard Schmid)编著、克罗克书社)1798年出版的《康德著作助读词典》(*Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*)中,"理念"(Idee)这一词目下写着:"该用语在康德著作里具有一种较之于它在普通语言运用中更为确定的、出自柏拉图的含义"。① 通过这一提示,我这里不是要暗示比我在此处所能兑

① Carl Christian Erhard Schmid,《康德著作助读词典》(*Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*),Cröcker Buchhandlung,Jena 1798。

现的东西更多的什么名堂，而是只想让大家看清，即使在这里，一种比单纯好古的雅趣更为丰富的志趣，仍然能够发挥其作用。①

对于作为哲学家的那个柏拉图，维兰德安排他的阿里斯底波写道：

> 他掌控了一个威力巨大的咒符，凭着它，他能抵挡刀砍剑刺，凭着它，他能易如反掌地移除山峦，抽干大海，凭着它，他能让一切化为乌有，或者让乌有化为一切。“理念”就是，一个非物之物的非图像之图像，因为它既不能被感官触及，也不能被想象力描述，更不能被理智思量和指称。一言以蔽之，事物之理念本身——柏拉图的秘学（Mystagogie）中这个真正不可言说的语词，乃是无形之物的无形的形式。凭着这唯一的一句咒语“Aski，Kataski”（胡言乱语般的咒语），我们的“魔术师”又有什么办不到的呢？确实如此，要

① 在这个问题上，现代的研究资料也完全和《阿里斯底波》中的哲学话题一样，对我们不会有更多的帮助。之所以提到这一点，是因为在别处也有类似的情况。森格勒也许根本就没有——或者说，他至少几乎没有通读过《阿里斯底波》，这一点，我前面已经指出过。而 Klaus Bäppler 写了一本《哲学上的维兰德：其思想之各阶段及特色》（*Der philosophische Wieland. Stufen und Prägungen seines Denkens*. Bern/München 1974）。在该书中，他也无非是继续编造那个古老的传说：维兰德主要是茨伯里勋爵（Shaftesbury）的信徒。与他相反，一个名叫穆勒（Jan-Dirk Müller）的人则在其《维兰德后期的长篇小说》（*Wielands späte Romane*, München 1971）里告诉了人们一些事情。穆勒的一些话可以说是绝无仅有的，比如他狡猾地向我们担保：“分析柏拉图的人是阿里斯底波，而非声称要写一部哲学著作的维兰德”（页 75）。这话倒是不错，可这也才是问题的开始啊！然而此外，这个穆勒却对《阿里斯底波》里的哲学无话可说，虽然他在他的著作里勇敢地安排了题为“哲学”的一个章节。须知，即使曼格尔这样的行家对这个话题也持谨慎态度。[译按]茨伯里勋爵（Lord Shaftesbury，1671—1713），著名的畅销书作家，维兰德喜欢读他。

是“哲学家”这个概念指的就是我们通常所说的哲学家、智术师、万事通、爱好者和这样一类人：他们考究真、善、美，这些东西皆能为人眼所见、为人耳所闻、皆能被内在或外在的感官知悉，被想象力描绘，被生动的艺术塑造，被理解力认识，被语言指称，并且，它们还在现实生活中被用作达到某一目的之手段，或者用作某一手段之目的，【67】被用作某一效果之诱因或某一诱因之效果。(IV,7)

那么，结果如何？那么——这些哲学家就至多是些“柏拉图”，因为此人——

认为他的尊严在于，忙忙碌碌地观察和研究一切物质的和具体的事物——这些乱七八糟的破烂玩意儿。这些东西……既非实有也非虚无。他最主要的事业(其中没有哪一样是他的终生事业)，乃是沿着算数、几何和雄辩术之阶梯，观察万事万物那些简单而不渝的理念，并将自己从这些超感官的本质，提升到对至高的“实存”①或者一切本质之原本质(Urwesen)的神秘直观——对于这种直观，既然它本身就是不可理喻和不可言说的，大约也不可以苛求他，给予我们一份清楚的解释。进而，由于他的精神完全浸淫于那些本身就是真、美、正义和善的事物，于是乎，日久天长，他自已也不得不必然地变得真实、高贵、公正和善良起来：我们还能上哪去找到一个比他更能干、更可敬的凡人来治理这世界呢？

---

① 希腊语：Ουτος ου，即“基本的存在”或“真正的存在”(essential being, true being, real being)。

如此等等的话语,带着几乎是和和气气的嘲讽,简直让人觉得,不值得花什么功夫对柏拉图提出真正的异议。这也就是,好像写下那些语句的人在说:

> 倘若有人要(will)那样想,我又有什么办法呢?反正**我不希望那样**(ich will es nicht)——这一点是不言而喻的,我能对**别人**(andern ... kann)说的不外乎:那样去想问题,并不是特别现实。

这些话对一个与哲学有着一种比此处展示的更为忠实而亲密之关系的人来说,可能稍微有些受不了。可是对格鲁贝尔这样的人来说,它们却提供了足够的动机,使他想要回敬对方那种失礼之举。接着,阿里斯底波开始评论柏拉图的所有图像中最著名的那一个,亦即"洞穴比喻"(Höhlengleichnis)。此时,评论者的语调却变得有些疲乏了,同时也少了些哲学味。

> 对此,我能告诉你些什么呢?要在那样一些事物上,随时随地都拥有一种自己的观点,这是件难事。关于那个方面,我能告诉你的一件我最肯定的事就是:我的想象方式与柏拉图的迥然不同,【68】正如我们看待问题的基本原则,也迥然有别。(IV,8)

紧接着,阿里斯底波对柏拉图的"洞穴比喻"作了一番审美的(ästhetishe)批评:别人要是想出了那样一个故事,大概也会那样做,好让一个晦涩费解的思想获得一种至少感官上可以把握的形态。批评者还认为,这个比喻故事本应建构得干净利落些,而且当它被揭开时,它就不该再谜一样令人费解。譬如,整

个故事的基本前提就不清楚：为什么有人会受罚，会被逐入一个洞穴，以至于只能看见种种实体的影子？之后，阿里斯底波又进一步批评了从《斐德若》里可以找到的、柏拉图对上述疑问的答案。读到这里，凡是想要从这些批评中寻求专属哲学性（philosophisch）批驳的人们，定会摇头了。然而，维兰德笔下的阿里斯底波的这些批判，绝不是幼稚的，因为它只是想强调：在哲学文本中，美学上的异议也拥有自己的一份权利。不能不提的是，维兰德还对那个亚美尼亚人厄尔（Er）讲述的一个热情奔放的校园童话（Schulmärchen）倾泻了一阵瓢泼般的嘲讽：

> ……这个光环何以能够同时竖立在天地之间，铺展在天空和大地，并且像一条带子将整个天空缠绕？这条维系着整个天空的光带之终端又是固定在哪里的，以便阿兰珂（Anangke）的纺锤可以挂在它们上面？为什么阿兰珂与所有别的纺织女的习惯相反，要把她的纺锤在双膝间转来转去？还有二十个其他的问题，读者无法摆脱，却又找不到答案。柏拉图，正如我们早已知道的那样，他喜好超自然的、闻所未闻的、庞大无比的事物。我们不想因为他这种趣味而攻击他，可是他为我们描绘的那些图像，至少它们本身或者它们相互之间必须是具有意义、持久性和内在关联的——他绝不可以再苛求我们的想象超越其能力。你不妨试一试，看你能否将那个亚美尼亚人声称在天空的光带里看见的整个那一组现象，设想为一幅画里的内容。（IV，8）

【69】这样看来，对柏拉图的作品之整体结构的批评，在评论的一开始，就已作为对那种假托的对话之形式的批评在进行。阿里斯底波开头就说：

> 我设定一个前提，它作为某种重要的东西，至少柏拉图本人会乐于承认：一篇对话，鉴于它也有虚构、布局、模仿自然等方面，也同样是并且应该是一篇富有诗意的艺术作品，是一部悲剧或者喜剧。

在此前提下，就可以找到随处可见的批评价值，譬如整部作品的长度，作为一篇谈话，却有悖于这个前提。然后还有，对话的某些部分相互间的或者它们与整体的比例不适当。最重要的异议则是：

> ……一篇对话，它最本质的美，究竟何在呢？前提是，此处所说的谈话不是通过提问和回答向某个小男孩传授什么，而是发生在一些男人之间的交谈，其内容涉及某个重要的、尚未得到足够澄清的，或者允许有不同见解或解决方案的对象。所以，我们可以假定，这样的交谈是重要的：它是一种创作出来的对话，它越接近于真正发生在有思想有教养的人们之间的那种谈话，它就越是完美。在那样的社会交谈中，人人都坚持自己的本色，人人都有自己的头脑，都有自己的观点，并且知道，一旦其观点受到攻击，就得捍卫它——用或强或弱、但至少看似正确的理由来支持它。一旦发生争论，人人都将尽其所能地使自己免受伤害，或者试图从容不迫地共同澄清对于所有人都还是一片黑暗的某一个盲点。就这样，人人会尽其所能地参与其中……这就是对话的创作者必须视为“样本”的交谈，可是即便他能如此，他也还没有充分满足艺术的那些要求；因为，既然他作为艺术家，并不局限于普通和日常事物，而是把每种方式里的最美和最完善的东西，或者确切些说，把一个在其精神中产生

> 的同一事物的形象,【70】视为其作品的榜样,并且把这个榜样正好由此提升为真正的艺术作品,于是,我们就有最大的权利期待,他那种对成功的追求,他的理想,亦即尽可能接近一个完美的对话,在他的整个作品里昭然可见。

可是,柏拉图没有做到这一点——这是显而易见的。所以,他的"对话录"还不如干脆就叫"*苏格拉底的独白*"(sokratischer Monolog)(IV,4),因为他违反了"让每个人都获得自己的权利这一戏剧学上的法则"(IV,5)。显然,这个美学上的立法,它不仅十分密切地取决于那些普遍的道德观念,而且也取决于《王制》的主题——探寻正义之本质。维兰德的阿里斯底波提出的那些异议,其核心就是:柏拉图的对话,*单从其形式上看*(aufgrund seiner Form)就*必定*(mußte)偏离他的目标。我将在本书第六章重拾这一话题,此处仅稍作提示:在关于一个共同的、权利平等的交谈之设想中,自然也蕴含着关于相互间合乎人情事故的一种交际行为的设想,而这种设想必定有悖于《王制》里倡导的每一种国家性质,亦即有悖于诸如关于"哲学王"或者"国王般的哲学家"之设想,甚至于,这已经与他关于"民众之师"(Lehrer des Volks)的设想矛盾了。而我们在本书下一章里也会再度发现有关情况。

"平等对话"之理想排斥了另一种对话。后者看似属于我们称之为"启蒙"的那种东西。因为一个超越了刚刚说过的那种东西的理想,无论在内容上,还是形式上,它应保障整个对话活动的"理性"。既不可能(首先毫无理由说,这是必要的)先验地(a priori)宣布,哪些证据或者哪些非论证性的讲话方式应该,而哪些又不能在那样一种谈话里占有一席之地;也不是说,人们必须要在那样的对话里达成一致。此时,要是有一个对哲学感兴趣

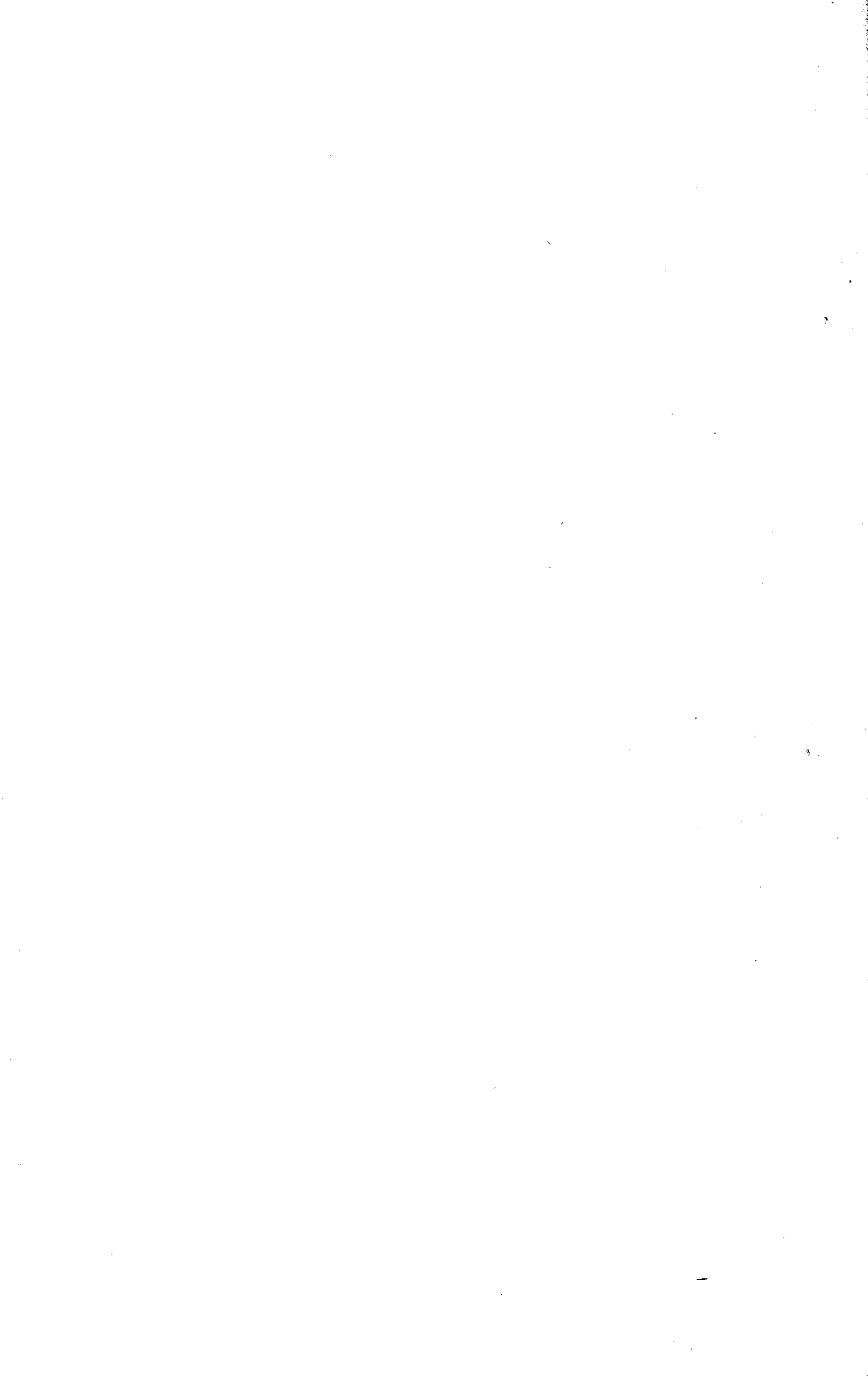
的人，不以为然并提出异议说，那样的谈话结果只能说是在消磨时间；那么，我肯定只能对他给予有限的反驳，【71】譬如通过这样一个反问："消磨时间"的谈话与某种更可爱的谈话方式之间，究竟存在着何种更细微的差别呢？他可能说，对他而言，这涉及是否严肃的问题。于是，我或许可以回答说，维兰德的交谈理想与"不严肃"毫不相干，前提是，"严肃"在定义上并不排斥每一种愉快。在一篇对话里，什么是可以出现的，什么又是不可以出现的，这些都不(nicht)可以在一开始就确定下来。这个看法恰好表达了为解决问题和彼此沟通所做的努力。而谁要是把达成一致看作唯一的目标，或者至少是人们对话的最高目标，那他就是忘记了：十分常见的情况是，未能达成一致的对话，不仅对所有对话参与人而言格外有利，而且对于理解一件事情大有裨益，更有助于缔造可爱的和平。

阿里斯底波拒绝称赞某样东西——较之于其他事物——是"理性的"(vernünftig)。这个拒绝态度为他那种——与柏拉图替人类灵魂摹画的图像相左的——见解打上了印记。众所周知，柏拉图假设，人的灵魂分为三部分，处于最底层的是本能和欲望，中间是意志，它由侵略和基本的权利概念构成，最上面则是起导向作用的理性。这个结构符合柏拉图为他的国家设计的三个阶级之图像：群氓、军队和"身为哲学家的统治者"(Philosophenherrrscher)。它们类似于弗洛伊德的本能、自我和超我(Es，Ich und ÜberIch)，但这种类似也仅就两者都有三重结构而言才说得上，例如就弗洛伊德对灵魂各部分的不同划分，以及这些部分彼此间的关系而言，两者就说不上有相似性。

柏拉图论证他设想的灵魂图像，旨在令人信服地说明，人怎样才能反抗他那些直接的本能要求，从而理性地行事。可是，假如我在这里展示，维兰德的阿里斯底波如何(比方说，在一个虚

构的阿里斯底波对苏格拉底的谈话中，以柏拉图的风格）拆穿柏拉图的有关论据，这样做或许会离题太远。于是，我最后要说的就只有：为我们赋予个性特征的，不是我们有能力防御任何一个盲目的本能，以便能够"理性"地行事，而是，我们能够审时度势地采取行动——【72】根据我们所处的情势，看在具体情况中，我们的种种需要能否得到满足，同时，既对这种满足可能遭遇的风险有所预见，又照顾到我们那些彼此冲突的本能，或者还考虑到我们觉得可爱或有价值的别的什么东西，譬如道德。心理分析法（Psychoanalyse）也许会从这些能力中，洞悉被该方法关于灵魂的图像划到"自我"（Ich）名下的那一项能力。不是以某种特定的方式方法采取行动的能力，而是审时度势、如此这般采取行动的那种能力——是它构成了我们的价值；而我们的自我认同，其目的并不在于使自己被纳入特定原则之框范，而且尤其不在于寻求感觉、思维和行为上的相同形式：

> 难道不是那份最真挚的自我意识在迫使我们认识到，我们的自我，其实始终都是同一个东西——纵然它处于各种各样甚至是最不相同和最不相容的变化、状况和形态中（比如说，处于从强烈的激情之沉醉向安静沉思之明朗的过渡状态）？（IV，6）



第二章　政治

别再谈什么新宪章了！

——维兰德

【73】或许人们可以说,《阿里斯底波》就是雅典、居勒尼、叙拉古这三个城市的一部历史,它写的是:雅典和民主经验,居勒尼或政治变迁的节律,叙拉古或君主制的机遇与风险。而叙拉古本来是尚未写成的小说第五部要谈的话题,并会在此意义上展现出这部小说的政治维度,而且,就这三个城市来看,第五部对叙拉古的评价可能会很差,因为这种描述必然不得不过分地(zu sehr)以尚且欠缺的、而非已有的一切为导向。故此,我在这里也就不妨另起炉灶,我要说:《阿里斯底波》是以一个不问政治的(unpolotisch)人作主人公的一部政治小说(politischer Roman)。

较之于确定"非政治的(a-politisch)主人公"这一概念之含义,确定"什么是政治小说",显得比较容易。如果一部小说不拒斥拿破仑的格言"政治乃命运"(die Politik sei das Schicksal),并将其至少视为一个重要的局部真理,且承认相应事件或结论的地位,那么,我们就可以称这样一部小说为"政治小说"。阿里斯底波不是政治活动家,可他却被描写成一个具有高度发达的政治判断力的人。阿诺·施密特把他看作维兰德的长篇小说中

独具风格的“理想主人公”，并在概括其特征时说他：

> 是……知识分子(der Intellektuelle)。是受过高水准教育的个体——尤其就此方面而言：他拒绝任何一种对“无限”(Unendlichkeit)的狂热，他至多在“神话即历史”(euhemeristische)的意义上对“无限”作一番鉴定而已。【74】他对政治和社会学具有高度的兴趣，但在积极参与方面，他确实谨小慎微。（阿诺·施密特，《维兰德，或散文的形式》，前揭，页290）

主要是在涉及他身处其中的那一历史框架时，维兰德的阿里斯底波才是“不问政治的”，或者换个更确切的说法，才是“非政治的”。他作为自由城邦里的希腊人是非政治的，而且他首先就是这样一个人，因为这正是那个初始局面所要求的。在维兰德翻译的苏格拉底与阿里斯底波的对话中（译自色诺芬《回忆苏格拉底》），有关表述却显得干巴巴的：

> 坦白地说，我并不认为人类的这种理智有多么了不起。光是设法获得自己所必需的东西，这本来就够它操心的了——其实它已忙得不可开交；然而它还嫌不够，居然还要为自己摊上这样一份义务：为其余国民的种种需要操心劳神。（曼格尔版附录及注疏，前揭，页895以下）

苏格拉底谈的是公民的义务。在小说中的一封具有“反题”性质的书信里，这些义务还会再次成为讨论的话题。可是，苏格拉底当时的警醒之辞却终归劳而无果。于是，我们不得不由此想到：其实在当时雅典人的心目中，苏格拉底已经是“非政治的”了。

维兰德也让他的阿里斯底波着重指出了这一点(I,7)。苏格拉底拒绝积极从事政治活动,这就证明他是"无用之徒"(Unnützling),是个"囿于私利的人":他在其辩护词里把雅典比作一匹宝马,称自己是那样一匹宝马的训练师。因为他一直在从事这项训练活动,所以才没有时间为国家事务操劳。他这种说法肯定不会为他赢得更多的朋友。我提到这一点,只是为了澄清,诸如居勒尼的阿里斯底波这样的一个人,与一个普通雅典公民之间,确实存在着一道距离。如果说阿里斯底波是"非政治的",恰好就是着眼于这种距离,并且我还得继续这一说法,以讨论小说中的阿里斯底波的政治自白。因为这些自白涉及君主制国家的管理问题,它们源自如下信念:一个国家的公民中有尽可能多的人忙于从事引导国家的活动,其实这并不会给这国家带来福祉。

维兰德让他笔下的阿里斯底波在小说一开始就踏上了旅途。【75】从根本上讲,这旅途永无终点,因为作者就是把阿里斯底波作为一个旅行者来构思的(因此,小说对他留在居勒尼建立家庭以及有关事宜的描述,显得那么苍白;而且就像为了履行小说之连贯性这一"义务",在第三部里,作者对有关情节也仅概括了事)。然而,旅行的初期的确有一个目标——雅典,而且是和苏格拉底一起,有一个目标在雅典。阿里斯底波旅行的原因和动机并不重合。在一封他写给友人,一位民主派政治家德谟克勒斯(Demokles)的书信里,他描述了他的祖城居勒尼,那里开始出现政治纷争:

> 它终于爆炸了——那蕴蓄着暴风雨的云团。我们看见,它们悬在我们毫无觉察的祖国上空,为时已久!现在,亲爱的德谟克勒斯,我或许可以向你坦白,此时那些小集团正争吵不休,我很担心,我自己可能违心被牵扯进去。这份

担忧，就是一个主要原因，它促使我加速前往希腊。(I,11)

阿里斯底波踏上雅典的土地，是在这样一个时刻：莱桑德(Lysander)在赫勒斯滂附近的羊河(Aigospotamoi)大获全胜，伯罗奔尼撒战争随之结束。雅典战败，不得不屈服并受制于包围自己的敌人：雅典的军事工事“长墙”(die Langen Mauern)被拆毁，斯巴达人建立起一个反民主的占领政权——“三十僭主集团”(Dreiβig Tyrannen)。然而，雅典当时的这种局势却没有令阿里斯底波不安，毕竟他不是雅典人。此外，一种特定的哲学时尚，也很适合用作保护色：

> 我已经把我的居勒尼服装换成一种极其简单的装束，按照我的新朋友安提西尼(Antisthenes)的趣味。我已将现金都留在科林斯(Korinth)，我随身只带够用的钱到雅典，按每日只需消耗三至四欧波鲁①的活法，我带了六个月的钱。你真该来瞧瞧我的模样，瞧我这身苏格拉底学生装，料子虽说有些粗糙，长度也刚好过膝！可是安提西泰尼却向我保证，它很合我身。以这身打扮，我在雅典可能不会引起人太多注意，绝不至于把那“三十僭主”也招来“关心”我。(I,4)【76】

此时，自身的安全似乎就成了政治上聪明与否的评判标准。与此相应，对于留在居勒尼的朋友克莱奥尼达(Kleonidas)(此人也类似于阿里斯底波，是“非政治的”，同时对政治真的是毫无

① [译按]Obolus：古希腊货币单位。

兴趣)，[1]阿里斯底波的忠告是：

从居勒尼传到我这里的那些最新消息，令我担忧，我们那看似十分幸福的祖国的暂时平静，大概不会持续多久……不管遇到什么情况，亲爱的朋友，你要设法尽可能长久地保持自由。你都看见了，局势正在发生转变。这转变可能把你不知不觉地卷入其中，甚或以暴力将你拖入那些看来正在形成的小集团之一。因此，你要遵循我的先例，及时遁入一件睿智的苏格拉底长袍，它虽然箍得有些紧，但却挺安全的。(I,8)

稍后他又写道：

我总觉得，你的家人做得不错，如你告诉我的那样，他们能自己及时并以得体的方式，加入据所有迹象来看定会赢得这场游戏的那一派别。在没有希望为公众做事的时候，那就不妨动动脑筋，至少为自身多操一操心。(I,10)

针对这样的行为，我们自然有一个随时可以信手拈来的贬义词——“机会主义”(Opportunismus)。对这一说法的答复，或许可以是：就有那么一些时候，包括不可以使用这个词的那些时候，留给人的选择，唯有“投机”。关于“投机”一词的含义，我将在本章结束时再讨论。

---

① 在一篇写给克莱奥尼达的关于雅典政局发展形势的报道中，阿里斯底波打断了自己的话：“别再提雅典的国家局势和民主闹剧一个字！我真不知道，这些东西究竟是怎样让你——有理由——感到厌恶和无聊的，而这也将是我最后一次拿这些事情来烦扰你！”(III.1)

这时候，在居勒尼到底发生了什么呢？一切有如一部“教育剧”（Lehrstück）。它有三幕（以下剧情见 I：11，12，27，28，40）。第一幕：“寡头派”（die oligarchische Partei）的一个雄心勃勃的政治家，名叫阿里斯通（Ariston）（此人是阿里斯底波的亲戚），他在老百姓和中等阶级的年轻人当中赢得了一些追随者。他的成功为“寡头派”的竞争者敲响了警钟。于是，人们武装起来准备相互进攻。“民主派”（die demokratische Partei）则利用此局势，宣布自己是“法律和自由的合法庇护者”，并要求人们拆除武装营地，要求寡头派的国家官员通通下台，还呼吁召开一次广泛的公民大会。随后，阿里斯通和他的两个竞争者成功地联合起来。【77】结果便发生了武装斗争：在外国士兵和“全居勒尼的群氓”的帮助下，寡头们大获全胜，而民主派的残余被迫逃入深山。

第二幕：获胜的一方开始推行针对民主派追随者的对内恐怖政策。同时，它试图通过剥夺几户富裕家族的财产来保持一条大众路线。在一次由阿里斯通亲自导演的暗杀事件中，只有他本人得以幸存。就这样，他除掉了与他分享胜利果实的其他人。于是，他本人成为独裁者。接下来，他开始致力于内政的稳定。为此，他既与其他一些寡头集团达成和解，又用面包和娱乐巩固一般民众对他的支持。然后，他宣布内战结束。

第三幕：民主派在山里武装起来，随后进军居勒尼，两军在城外激战，阿里斯通阵亡，双方在军事上陷入僵持。民主派的领导人是阿里斯底波的朋友德谟克勒斯。他和“贵族派”（die aristokratische Partei）的新头目，阿里斯底波的兄弟阿里斯塔戈拉（Aristagoras）达成妥协：允许所有在寡头派执政期间被驱逐的人士回国，归还富人们被剥夺的财产，平分制宪委员会里的席位。于是，居勒尼便产生了一部宪法，旨在保障一个稳定的未来。

对“教育剧”一词，此处不可以太拘泥于字面意思。上文概

述的这部三幕剧，其教育意义，和真实的世界历史上演的另一部三幕剧同样微不足道——或者毋宁说，其主要教育意义只有一点：从这个教育剧中，通常都很难得出一种——值得我们在最后注上“切记！”二字的——模式。从而，它是一部既非“布莱希特式”(Brecht)、亦非“卢卡奇式”(Lukács)的教育剧，因为从这个事件本身当中，看不太清楚，它的运动是哪一类的。另外，必须补充说明的是，上述整个事件在小说里也完全不是作为一个完整事件连续叙述的，而是以一些零星的消息形式被转述的：

> 从居勒尼传到我这里的那些最新消息，令我担忧……那些最新报道，是我从居勒尼获悉的(I,10)……【78】它终于爆炸了——那蕴蓄着暴风雨的云团(I,11)……并请在第一时间告诉我，这些打斗发生了怎样的转折(I,11)……你真是大错特错了，亲爱的德谟克勒斯，如果你以为，你让戈提拉(Gortyna)的船夫捎给我的那些消息——我那位亲戚的进攻获胜的可能越来越大——带给我的欣喜会超过你的想象(I,12)……你已得到消息，亲爱的阿里斯底波，我们这里终于开始了一场大爆发，此时(I,28)……但愿睿智的苏格拉底把你那套世界公民的哲学(weltbürgerliche Filosofie)，从它那高高的翱翔中重新接引下来，与大地足够贴近——这样，你就不会对你祖国的命运全然漠不关心了(I,40)……最后我要告诉你，亲爱的阿里斯底波……在对我们的新宪法(neue Verfassung)的这份简短的概括之后，我只想再补充一点。(I,43)

而这部宪法并非什么典范，换句话说：它并没有宣布，根据它的规定，所有的人都可以过上好日子。可是，维兰德让他的小

说人物在描述这部宪法时所达到的那种翔实程度却表明，它对于维兰德的作用，并不在于它显示了相应的地域色彩。对于小说中的这部宪法，①我们既然不能在现实中找到"榜样"，而它又不是古代的，也不是现代的，那我们就还不得不假设：《阿里斯底波》的作者，当初设计这部宪法时真是动过几番脑筋的。在对它进行分析之前，我们首先来回顾一下它的榜样，因为虽说小说作者当时就在魏玛附近，但是，一个政治上的"荷蒙库努斯"(Homunculus)，也不可能是完全以无性生殖的方式蹦到这世界上来的。"你真是大错特错了，亲爱的德谟克勒斯"(I，12)，我们已听见阿里斯底波这样说过，"你以为，你让戈提拉(Gortyna)的船夫捎给我的那些消息——我那位亲戚的进攻获胜的可能越来越大——带给我的欣喜会超过你的想象……就算那些消息成为现实，我也不会有多高兴"，他补充道。由此，阿里斯底波就暗示了那一道适当的距离，亦即每个正派人不仅与其祖国也与其家人之间应有的距离：

> 倘若我不是在预言，我想，我的家人将会遭受的不幸，不会比阿里斯通在其行动中获得的幸运更巨大。【79】因为，你相信，一个发昏的年轻头脑实行的那种肆意妄为的统治，能持续多久呢，既然该怎样实施统治，连他自己都不知道……？……让我再重复一遍，我的朋友，为了拯救我们的

① 可能与"伯尔尼宪法"(die Verfassung von Bern)有相似之处，参 Horst Althaus，《黑格尔与哲学的英雄岁月》(*Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*)，München 1992，页 52。[译按]此处当指 1848 年的伯尔尼宪法：它建立了一个更强调中央集权的瑞士政府，接管了原属于各州的权利和责任，为发展经济清除了内部障碍，促成了自由贸易。最重要的革新是两院选举制度及联邦议会政府的确立。联邦议会由七名议员组成，联邦主席由这七名议员轮流担任。

共和国免遭一系列不可预见的不幸后果(这些后果缘于当前这种对国家内在均衡的种种干扰),我们还有什么别的办法,除了采取一种新的统治形式(Regierungsform)。这样做的前提是,我得向希腊人和野蛮人中的所有聪明人挑战:我要在此时此刻为你们想出一个比起梭伦(Solon)的统治形式更好的形式。

公元前594年的梭伦宪法,是对一个革命的或者看似革命的局势的回应。阿提卡的小农们变得赤贫,他们甚至因债台高筑而被债主随意抓捕——这又显然会加剧贫困程度。德拉孔(Drakon)曾尝试,通过权力集中(废除血亲复仇,设计一个压迫性处罚体系),同时也通过促进文明和人的尊严,来挽救危局,但他未能成功。不断增长的外贸活动催生了一个市民阶层,并使之逐渐成为贵族阶级的反对力量。而统治形式也不再是君主制,这种情况持续了已有一百年:当时的统治是通过任期一年的执政官实施的。可以说,这是贵族直接通过其授权人在实行统治。尽管如此,在同一个阶级内部,也从没有过国内政治上的和平。逐渐地,执政官们越来越多地成为一种"召之即来"的政治领袖。而人们也不得不钦佩阿提卡贵族的谨慎,他们绝不纵容这种政治危机任意发展,而是要断然阻止它。可是,人们却看不出,"还有什么别的办法,除了采取一种新的统治形式"。于是,执政官梭伦接受了一项使命,他必须构想出一种新的形式,并因此被授予独裁性的全权,以便他实施新的统治形式,并为其顺利运作创造相应的条件。梭伦的宪法具有这样一种性质:为即将进行的一次社会改革,赋予一种政治形态和持续性。由于维兰德既没有让他的阿里斯底波讨论这项改革事业本身,也没有讨论这部宪法的细节,【80】我们在这里也就可以抛开不管,但我同时也要提示一下,凡

是对有关问题感兴趣的读者，可以参看《dtv 版历史地图集》(*dtv Geschichtsatlas*)中那副漂亮的直观图(当然不包括那些全然不充分的解释)。关于这部宪法，阿里斯底波认为，梭伦的——

> 设想是，把权力分配给执政官、最高法院(Areopagus)亦即一个 400 人组成的元老院，以及全体民众，他希望通过这样的方式，能使上述各方组成的整体达到一种持久的和谐状态。(I,12)

而居勒尼的新宪法，则是在危机、政变和内战结束之后，作为民主派和贵族派讨价还价之产物的妥协方案出现的。实际上，它与梭伦宪法不无相似之处。首先，其基本思想是相同的：宪法不应只是一个旨在从政治上遮蔽社会现实的光鲜门面；而是，它应以政治手段考量阶级社会的现实。

> 将最高国家权力以一个(如我想象的那样)相当合乎目的的比例分配给元老院(其成员只能来自最古老和最富有的家族)和老百姓(或者确切地说，从中层民众里挑选出来的、代表老百姓的大参议会(Der Große Rat)。(I,43)

元老院就是这样一个机关(I,43)，借助它，有产阶级可以直接制定政策。或者换个更好的说法：元老院应该是这样一个机关：它为这个阶级的实际权力之实施，赋予一个政治形式。大参议会是一种议会，它为上述权力设置一些得到了清晰定义的界线。元老院确定国家元首、总理和部长的人选，实施警察权和一切问题的一审管辖权。“元老院……在合乎宪法的限制条件下，集一切权力于一身”。也就是说，它也是立法机关。它颁布的规

章制度会自动获得法律效力，而那些“涉及国计民生的”规章制度(I,43)，则须首先获得大参议会的许可，才具有法律效力。单凭这一项，还不能使大参议会成为足以同元老院抗衡的一股力量。所以，维兰德分配了两项任务：大参议会有权独立决定战争与和平事务，【81】有权监督财政管理并确定赋税额度。

此时，人们也许会对那样的一部宪法加以思考了。可是不管人们怎么想，都不得不承认，比起历史已经展示给我们的那些宪法，居勒尼宪法的内涵更丰富。当然了，毋庸置疑，维兰德小说中塑造的是一部古代宪法，是与阿里斯底波同时代的某位政治改革家有可能设想出来的一部宪法。尽管如此，它同时也是一部1800年构想出来的古代宪法，因此，我们也总是可以将它作为一份时代文献来解读，尤其是因为，它是由维兰德这样一位作家构想出的：维兰德对欧洲，特别是对法国政治用功之精、用心之细，在同时代德国作家中，几乎无与伦比。进而，不妨再想一想，维兰德曾多么频繁地评论法国大革命进程中宪法与宪法现实之间的背离状况；并想一想，他又是多么频繁地把英国的两院制宪法称作法国可能取法的榜样；此外再想一想，法国革命爆发的导火索——“三级会议”(Generalstaende)的召集，正是国家财政危机所致，而财政问题又主要是法国在北美的军事行动之后果。于是，我们就几乎可以把他的居勒尼宪法，作为一份“建议”来解读。他似乎在说：用这样一部已经作过必要修正(mutatis mutandis)的宪法，或可达到政治上的稳定。

我们这种看法，既是可想而知的，也有可能完全错了。别忘了，梭伦宪法其实未能发挥其功效。它在纸上躺了长达30年，最终在事实上被庇西特拉图(Peisistrato)的独裁废除——而此独裁恰好就是几乎绵延直至内战爆发的一种长期动荡状态之后果。维兰德并没有让他笔下的阿里斯底波忽视这一方面：

> 此间的成功在短短数年内也证明，他的新的国家机构设置含有一个缺陷。这个缺陷原本是可以预防的，假如他能把眼光放得稍微长远一些，并且一方面不那么过于信赖老百姓的暂时情绪，另一方面也不那么过分相信，先前的寡头们的那些调整措施已被阻断【82】……梭伦本应完全足够公正地预见到，无论是下层民众，还是那些豪强家族的首领们，其实都不会乐意长久忍受他借助种种限制政策对他们施加的束缚。因此，为了创造一个长期安定的国家局面，他本来应想出一个持久耐用的办法，使得上述两方面的政治势力之扩张都不再可能。而这样的目的，他本可以通过地方行政长官(Eparchen)(或者人们对它也有别的叫法)来实现的。也就是说，宪法本可以赋予地方行政长官既不太多，也不太少的必要权力，以便既能通过贵族阶层将老百姓，又能通过老百姓将贵族阶层，进而通过法律的全权将前两者都分别限制在相应的框范之内。(I,12)

为了实现这个任务，小说中那部居勒尼宪法就设置了一个席位均分的"委员会"(Gremium)。[1] 试问，维兰德为一个"后革命时代"出具的这样一种建议，是一个独裁性质的还是君主制性质的东西呢？他这种做法，难道不正好相应于以下事实：《阿里斯底波》第一部写完之后一个月，拿破仑便建立起他的帝国？1800年1月，《St. 詹姆士编年史》(*St. James. Chronicle*)难道不是以"关于波拿巴的预报"(Prediction concerning Buonapar-

---

① 维兰德设计小说中这部宪法时，所动用的那份温柔的细致，尤其体现在为这个委员会设置的选举模式上：委员会的一半成员由大参议会从贵族中选出，另一半则由元老院从民众中选出。

te)为题，写道：

> 这简直是闻所未闻的事情：一个德国作家敢于在一部著作中提出如此建议，而且是在一年之前，正当波拿巴在埃及的偏荒之地完全被法国人遗忘的时候；此时，这份建议应该得到他们的彻底遵从……①

是的，这说的是维兰德，说的是他撰写的一篇对话《论新法兰西的国家誓言"憎恨君主制"》（*Über den neufränkischen Staatseid 'Haß dem Königthum'*），里面写道：

> 赫利贝特（Heribert）：如您所言！……可是，因为对于即使来自敌人的忠告，也不应一概蔑视，我想冒昧请问，您唯一的拯救手段是什么呢？
>
> 威利巴德（Wilibald）：就是说——您听了不要过分惊骇！就是说，因为您想不再有国王，而且事实上，只要波旁王族（Bourbons）还在，也就不可能有；就是说，得将1795年宪法，就是那个在可怕的"事变"之后产生的东西，也就是您在果月②18日获得的那部宪法，【83】得将它扔进火堆——既然它再也不可能持久，而且越早越好，并选出一位独裁者。
>
> 威利巴德：或者"地主保护者"（Lord Protector），或者"首席执政官"（Protarchon），或者别的什么你们喜欢的名

① 参《维兰德的政治著作，特别是论法国革命》（*Christoph Martin Wieland, Politishe Schriften, besonders zur Französischen Revolution.* Nördlingen 1988），卷3，页585，下文简称：《维兰德的政治著作》。

② ［译按］果月（Fruktidor）是法国革命历的第十二个月，相当于公历8月18—19日至9月16—17日。

称。名称对实质影响不大。只要有一个人,他的确能使你们信赖,你们就赋予他独裁的权力,古老的罗马曾把这权力——一旦事关拯救共和国——授予一个 ad hunc actum[①] 被任命的独裁者……出于多方面的考虑,这个人却不可以是真正的法国人,至少不可以是古老的名门望族出身,要是他能有一个外国名字,那就再好不过了。他也必须经受过一系列的考验……如果他已经闻名世界,而且受到了普遍的尊重,那么我就看不出,他身上还缺少什么,还不足以成为你们和整个世界的拯救者。异乎寻常的是,实质上,你们无需到处去寻找这个人,因为,由于一桩幸事——按其种类人们也许可以把它称作绝无仅有的幸事:这个人已经被找到了。

赫里贝特:此人就是波拿巴!

威利巴德:舍他其谁?……

赫里贝特(带着古怪的严肃):伟大民族的独裁者波拿巴!这份建议含有一些富于启发的东西。我们会考虑它的。[②]

---

① 拉丁语:为此行动。

② 《维兰德的政治著作》,前揭,页 358 以下。《詹姆士编年史》还真的假设了一个有利于拿破仑的阴谋。对此,维兰德非常愤慨,而且不只是因为,人们把他本人和某些异想天开的阴谋家们说成了一路货。他把他自己关于拿破仑的那个"预言行为"称作一种"饭后茶余清谈政治的行为"(Kannegießerei),而他的"预言"之不幸"言中",纯属"歪打正着"。在这类行为中,重要的往往是具体情况,结果则取决于某些偶然事件。这个"预言行为"本来只是对一个政治问题所作的阐释。至于拿破仑是否会真的成为法兰西的国家元首,其实际结果对于分析本身的正确性来说,完全无足轻重。然而正如实际上发生的那样,这个"预言"却成了作为政治作家的维兰德的唯一功劳,留在了公众的记忆里。(而且由于——但也不仅由于——这个"预言",便有了后来维兰德与拿破仑的两次值得思考的相遇。我建议有兴趣了解相关情况的读者去看看有关著述,以便对此事有更真切的了解。)

此时，只要人们想到，此处所讲的1795年宪法，即所谓的“共和三年宪法”(Direktorialverfassung)，是一套两院制系统，包括一个“元老院”(Rat der Alten)和一个“五百人议事会”(Rat der 500)；再想到，据此宪法建立的政权，在其生效之后不久，就不得不镇压了一次保皇派的暴动，而且两年之后，在一次反保皇派的政变之后，这部宪法就只具有形式上的效力了。一旦想到了这些史实，那么，下面的想法就是颇有诱惑力的：在《阿里斯底波》中，维兰德只不过把时代背景移植了到古代的居勒尼——他试图表明，在波拿巴将军的一种及时的独裁之下，宪法本来是能够保持其效力的；为此目的，唯有将独裁者的全权尽量延伸，用以反对一切滥用宪法的措施。这个想法特别会让某类读者感到亲切：【84】对于这类读者(参I,38,I,39)，如同对于大多数文学史而言，政治作家维兰德首先就是由于这一个真的、在其方式上独一无二的“政治预言”才为人所知的。不仅如此，这样的读者还会把维兰德笔下的阿里斯底波对迪奥尼斯一世所抱的那种同情和好感，看作一些早期波拿巴式的空想，进而将其解读为一个——即便是错误的——希望之表达。

维兰德为居勒尼设计宪法时，表现得那么体贴入微，以至于人们很容易忽略，他的阿里斯底波在写给科林斯的利尔库斯(Learchus)的信中对此宪法的评论。其中写道：

> 你觉得我们这个具有新形态的共和国怎么样呢，尊贵的利尔？它……，如果我没有太恭维它，它有一副相当合适的表情，和任何一部别的宪法一样，也定能轻松地活上20年，你不这样认为吗？(I,43)

这是一种讽刺性的笔触，而那座完全虚构出来的宪法“大

厦”会成为——是啊，会成为什么呢？它不会成为漫画，这可以肯定，但却可能成为一种“滑稽的模仿”(Parodie)？不是它自己本来就会，而是在与那个“如其所是”(wie es ist)的历史世界的对立中，才会变成那样，并且这种对立表现为一种可能长期持续的、相互间具有讽刺性的“责任追究”。不是说，在书斋里完成的一个宪法构想，与它所期待的那个——根本不会陪它“玩”的——现实世界相比，是一种滑稽的模仿。如果是这样的话，那就只会得出一个四平八稳的结论：“它在理论上可能是正确的，但用于实践却不合适”——对于这样的结论，别处已有过回答。不，维兰德的这幅宪法蓝图，它之所以是一种滑稽的模仿，并非因为它“可能”不合适，而是因为，它*就是*(ist)不合适。可是，随它而来的那部宪法，或许，也与每一部宪法一样，只在特定的时间才是合适的；而且，它也毁于同样一些问题——这也与每一部别的宪法，包括那些不太适合的宪法，毫无二致。宪法就是一种滑稽的模仿，因为这种摹仿是好样的，因为实际情况表明：宪法是否会毁掉，关键不在于宪法的质量——既然好的宪法和差的宪法同样会毁掉。有鉴于此，可以说，问题根本不在于宪法本身。或者，谨慎点儿说：思考那些被人聪明地、“精心权衡”出来的宪法——这种行为就算不是*完全*(ganz)没意义，【85】那也是*相当*(ziemlich)没有意义的。可是，不那样做，人们又该怎么办呢？此处这样的情形，正如常常发生的事情，就好比那个笑话中的人，他在路灯下找钥匙，有人问他，钥匙是否真在那儿丢的，他说：不是——可是在灯下，我至少能看得见东西。

严肃地讲，要是我通过说出我的如下想法，败坏了我们的普罗米修斯因自己缔造了一部精雕细琢的宪章而获得的那份快乐，也败坏了这部宪章为我的同胞们带来的欣喜之

情，那我就是太无教养了。但是，我可以秘密地把我的预言寄存在你这里：我们的国家机器，无论它可能正确地运作几个年头，在它满三十岁之前，必将再次陷入停顿，并将由此为其缔造者的儿子们带来——与前一部宪法曾带给他们父辈的相比——至少同样多的、有待创造的东西。一切市民社会都有着不可救药的极端毛病，因为它们不能自我治理，所以，它们都必须由一些人来治理，而这些人又绝大部分没有能力来做好这件事。人们不能足够频繁地提醒统治者：市民阶级的法律知识只是一个很不完善，而且很不全面的替代物——替代善良风俗之缺陷；而每一个政府，其形式是人为地构想出来的，它只是本应统治每一个人的那种理性的一个孱弱代表。由此得出的直接结论——我想，那就是：不可能真正使人变得足够理性而又合乎道义。可是，怎样让那些掌权者相信这一点，或者确切地说，怎样才能让他们或许懂得，尽管如此，他们仍要认真地走上通向这个目标的道路？——这仍然还是一个巨大而未解的难题！因为，人们怎能如此苛求他们：你们要严肃而热情地致力于这样一项工作——为了使你们自己成为多余的人？（I，43，这就是小说第1部的结束句）

这些话就是维兰德所作的结语——在其作为政治作家长达几乎半个世纪之久的活动终结时。我们不要把这段话作为一位老人廉价的无奈之手势去蔑视。因为大家不妨想一想，在他对国家社会主义模式（staatssozialistische Modelle）给予的这种有着无政府主义渊源的古典式反驳中，【86】是否正好蕴含着20世纪历次革命的——被难以突破的果壳包裹着的——命运，而无政府主义理论面对人类自治之条件问题的无能为力，其中是否

正好蕴含着上述国家社会主义模式的那次最短暂的胜利。这都不是不允许的现实化联想。可是，为了廓清这一切，我必须首先迫使读者对维兰德的政治写作有一个大致的了解。

其实，自从1988年以来，读者自己已能获得有关信息(《歌德文集》，前揭，页708)。有鉴于此，我虽可以(在一定程度上)长话短说，但却不能不对"1988"这个时间稍作解释，因为直到那时，对维兰德政治著作的编辑工作都还没有开始。这是——影响到维兰德批评与接受的——出版史之普遍不幸的一部分。但还不仅如此。毕竟，如果由此上溯二十多年——在那个时代，恰好有一些"政治"诗人在全德国被发掘出来了。一个本身对"诗人"维兰德毫不"感冒"的人，出于自己或者别人的缘故才发现了这位"政治作家"，这或许也绝不是不合情理的事情。尽管如此，确实也出现过一种尝试，[①]力图至少是阐释性地介绍"政治作家"维兰德，就此而言，这一尝试也并非毫无功劳——它作为一个狂妄无知的范例，促使1988年版《维兰德文集》的出版者之一，说服出版商推出了该版本。这事的最终结果就是：如今谁要想了解政治作家维兰德，就必须首先找来维兰德政治著作的

---

① 不妨就在脚注里简单介绍一下有关情况：Bernhard Weyergraf 的《心存怀疑的公民：维兰德关于法国革命的政治著作》(*Der skeptische Bürger: Wielands Schriften zur Französischen Revolution*. Stuttgart 1972)一出来，就遭到 Hannelore Schlaffer 的《论启蒙的阶级特征：评两部新著》(*Zum Klassencharakter der Aufklärung: Kritik zweier Neuerscheinungen*)的驳斥，她主要指出，前者是以十分精湛的文体手段在处理一个谬误的意图。随后，他们两人又遭到 Horst Domdey 的反驳——为了消除 Weyergraf 的错误，他还试图将它们"抬举"成对1968年那场"运动"的真实表述。Horst Domdey《论施拉斐尔对维兰德和伏尔泰的两篇批评》(*Zur rKritik Hannelore Schlaffers an zwei Arbeiten Über Wieland und Voltaire*)和施拉斐尔的两篇批评文章见：Gerd Mattenklott/Klaus Scherpe 编，*Literatur der bürgerlichen Emazipation im 18*. Jahrhundert, Kronberg-Ts. 1973。

1988 版，而且，迄今为止唯一的一份对维兰德的政治著作所作的有点用处的分析，就是该版的前言。于是，如果我随后要遵循这篇前言的笔法，读者就不会因为这几行文字而厌恶其撰写者，虽然连他本人都觉得自己几乎变成了那个鞋匠小师傅“乌茨”(Schulmeisterlein Wutz)①。

> 我们所知的最早的东西，是一份出自其“伯尔尼时期”的学生笔录。它论及欧洲国家的均衡，【87】是真正亲俄和亲奥的——可那是出自对德国的战争亦即后来人称“三十年战争”②的一份回忆。那可不是遥远的古代。要知道，维兰德一生正好处在“三十年战争”与“第一次世界大战”(der Erste Weltkrieg)之间。至于“第二次世界大战”(Der Zweite Weltkrieg)，人们或可期待这样一种预言，亦即维兰德会表示，他支持一个独立的波兰和一个强大的大不列颠：“只要这个民族是独立的，其余所有人就绝不可能成为奴隶。”首先可以期待的，就是“一种普遍而持久的和平”，由此一来，他就通过关注对外政策接近了政治。“势力均衡”(Machtgleichgewicht)——按发展趋势来看，这将是一句笑话，如果不坚持把“势力”视为统计学上的东西。

这简直就像一段出自中学课本的话，尽管如此，从这些宣传口号之类的话语中还是可以看出，维兰德相当清楚地抓住了他

---

① ［译按］：指让·保尔的作品(*Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal. Eine Art Idylle*)中的主人公。

② ［译按］1618—1648 年的三十年战争实质上是罗马天主教帝国与其他欧洲势力之间的战争，是世界史上第一次在对立集团之间爆发的欧洲大战，结果使德意志遭到严重破坏，神圣罗马帝国名存实亡。

的主题。我想把这主题称作“政治论证理论”(Theorie der politischen Argumentation)——从1789年起,他就开始验证它。

虽然维兰德的这个“政治论证理论”之内核,正如他的一贯做法,是如此之简单,以至于人们几乎不会拿它当真,更遑论严肃对待。但我却知道,极少有人像他那么严肃,那么认真,那么不知疲倦地一再提出那个关于政治中的目的与手段的问题,却又从不将其解决方案搞成教条。这类教条,众所周知,有两个变种。其中之一就是,用目的使手段神圣化。而更著名的则是:按照手段之必要性标准来评判目的,同时这个标准不包括对目的的评价。这两个教条的代表人彼此指责,都说对方“在错误的终点”肆无忌惮。此时,如果把“要蜂蜜就得忍受蜜蜂”这一论证,从伦理评价转换为一个实际结论:“要蜂蜜就会要蜜蜂”。这种做法虽说是正确的,然而,因此也同样真确的是,“不要蜜蜂就会禁止蜂蜜”。可是,这一切却不是“作为原则”已然存在的,更绝不是“永远”存在的,【88】而是需要不断用理智推证的。在此推证过程中,受验证的不是些“公理”——这种验证是这类公理无论如何也经受不住的程序。维兰德是政治上的“判例论”(Kasuistik)的坚定代表,而且有可能暂时还是最后一个代表。

在1758年的一篇文章和1780年的一篇对话中,维兰德表达了自己对两个特殊的“论证形象”(Argumentationsfiguren)的看法。在1758年的那篇文章里,他就不可能性之不同程度列了一份漂亮的清单。在此清单里,逻辑上的不可能性优于那些唯独上帝才能办到的事。

在标尺的另一端,我们发现:“最终有几样事情之所以不可能,纯粹是因为那样一些人,也就是能使它们成为现实的那些人,根本不愿意那样。”(《维兰德的政治著作》,

前揭 I,XVII)

对此,他的建议是:不妨把所谓的“迫于情势”检验性地称作“托辞”。这意味着,此时“懒汉会说,路上有狮子”(《维兰德的政治著作》,前揭 I,XVII)。人们只要愿意,就会行动。可是,假如人们——不愿意,那又将如何?当时出现了一本小册子,标题为《繁荣的德国指日可待,如果它愿意——一份献给皇帝和帝国的建议》(*Deutschland in seinem höchsten Flor, wenn es will; dem Kaiser und dem Reich gewidmet*)。作为一个“老资格的条顿人”[1],维兰德写了一篇《对德国之繁荣(只要它愿意)的一份爱国主义贡献》(*Ein Beitrag zu Teutschlands Höchsten Flor*, wenn es will)予以回应。在文中,维兰德嘲讽了那份小册子提出的建议,因为它把德国的一切问题都归结为财政问题,并认为,这些问题可以通过一项今人会称之为“补充捐税”的方案获得解决——人们必须愿意。

> 德国将达到其繁荣,只要它愿意——您不要怀疑,高贵的、祖国的、德意志人。德意志愿意。它为什么不愿意呢?谁又不愿他的祖国到达繁荣?噢,完全可以肯定,它愿意!那些辉煌的时代!我已看见了它们!它们就在眼前!德国愿意!(《维兰德的政治著作》,前揭 I,页 142)

然而——

---

① [译按]条顿人(Teutonen):古日耳曼人的一支,公元前 4 世纪大致分布在易北河下游沿海地带,后逐步与日耳曼其他部落融合。后世常以“条顿人”泛指日耳曼人及其后裔,或是直接以此称呼德国人。

> 此间我必须私下里承认，我自己有可能是这样一个人：在某些时刻会表现出些许信仰上的虚弱，不像一个勇敢的德国人，而且我自己也还不能完全摆脱这样一个可笑的担心：德国最终大概根本——就不愿意。这或许是一个绝望的玩笑！可是，我们究竟为什么会产生那样一些令人沮丧的念头呢？那个建议的的确确会使德国实现其繁荣，这一点毋庸置疑。德国也有数千万人。那么原因何在呢？难道德国不是一个有道德的人？作为一个那样的人，德国居然会不想要那些有助于其最高福祉的东西？既然这个巨大的"道德集体"拥有 4800 万手臂（其中自然也有几百万小手臂！），为什么它不应该做它想做的一切？总而言之，谁要是地地道道的金发碧眼的德意志人，那就摘下那只"塞克尔梨"（Seckel），而一切嘲笑将很快变成耻辱！（《维兰德的政治著作》，前揭 I，页 149 以下）

维兰德这一番嘲讽，其矛头所向，当然是被他抨击的那份小册子里洋溢的爱国主义基调——回头我还会谈到他对一个统一的德国的赞扬。而此处，他主要关心的是一个论证上的错误：那份小册子对一个"集体"说话的这种方式——好像它在和某一"个体"谈话，却没有首先讨论一下，它这样说话可能需要的前提。

人们也可以把这种错误描述为对目的和手段的混淆。可是，增加赋税（正如它所建议的那样）这一做法的前提，乃是相应的体制——为了建立这些体制，人们便想到了提高赋税（等办法）。

维兰德写过一篇对话，题为《施蒂庞，或论选举麦加拉的一位高级行会师傅》（*Stilpon oder über die Wahl eines*

Oberzunftmeisters von Megara, 1780)①。文中也附带谈到了“知识分子充当政治顾问”这一话题。但是,这篇对话的真正主题是一个著名的定义:政治就是选择较小的恶。两位议员问哲学家施蒂庞,如果他们要选一位元首,不知是选一个恶棍好,还是选一个傻瓜好。接下来的对话中,有很长一部分是就此问题展开的一番十分严肃的争论,也就是讨论两种选择各自的利弊得失。而施蒂庞的建议,则基于他对那个问题本身的驳斥。施蒂庞认为:既然人们已经承认,此处所追求的,不是把治国重任托付给一个最优秀的人物,那么,任何一次在此放弃性的前提下实现的选举,【90】都只能是一种邪恶。纵然事先设定,上述两者必选其一,以阻止第三种可能之实现——选出一个兼为恶棍和(und)傻瓜的人;那么,这个设定也无法改变施蒂庞的结论。结果便是:那些瓦解的派别,因为他们既然不能一致赞同第一种或者第二种选择,作为妥协,他们只有赞成第三种方案。此处也很清楚的就是:一旦人们决定要作出某一项选择——之所以有此选项,仅仅是为了*避免*(vermeiden)一种可能的恶;而人们同时却不再考虑,这种做法*本身*(selbst)未尝不是一种恶;于是不管怎样,人们最终达到的,都会是一个恶果。

两个政治“论证人物”(“恶棍”和“傻瓜”)——其各自的含义无需我在此解释——却受到了指责,因为,“他们”首先并不适合用来证明“迫于情势”与“人们只得愿意”这对“孪生子”,然后也不适合于证明“较小的恶”。“他们”无助于澄清一个情况或者在其中可能的那些行为,倒是有助于逃避一种合乎事实的分析——而对政治修辞学的那类分析,属于政治著述的基本任务。

此外,维兰德为施蒂庞安排的那个角色,也是挺有趣的,因

① [译按]施蒂庞是古希腊哲学家。

为它体现了维兰德本人的意图，或者体现了他认为一个政治作家应该履行的进一步的任务。说到底，在那场仅仅看似荒唐的争论中（恶棍或傻瓜，选哪个更好），施蒂庞只有一个意见：他本人宁愿选择恶棍（由于恶棍的可预见性）。但他认为，他的任务却不是提供那样的建议，而主要是，为那些寻求忠告的人阐明政治思辨的一些规则。政治作家的任务，不是散布他对于林林总总的世界大事的见解，而首先在于，改善那些潜在的决断主体的政治判断能力。维兰德以一种令人惊叹的“一贯性”，始终保持了这一态度。我之所以说这种“一贯性”令人惊叹，是因为它与维兰德的天性相左。【91】同时代的人把维兰德描绘成一个性情乖张之徒，说他是这样的一个人：他很容易受到刚刚听来的或亲身经历的某些事情之局部方面的引诱，立即对全局作出判断——也就是越片面越好。反正人们都说，他对自己的判断从不具有“一贯性”：如果今天他这样判断，明朝就会作出相反的判断。如果说我们这里关心的是对作家维兰德的心理分析，人们不妨试着置身于论争的彼岸，把政治作家所采取的立场，作为他的一种“自我治疗”，或者至少是一种自我约束来理解——但此时人们必须深深地走入细节之中，并避免诸如方才所作的那类笼而统之的估计，因为在那样的情况中，陈词滥调也总是歪曲。

我觉得更有趣的情况是，从当时直到如今，不仅维兰德的读者们都极难认可维兰德的立场，甚至多数人都难以理解它。他们那种把政治写作与观点表达等同起来的做法，导致的后果便是，他们指责维兰德，说他自相矛盾或者没有观点——这是一种误解，维兰德最具代表性的表达，体现于本书开篇部分已经详细引述过的歌德在共济会的演讲词。对歌德而言，像维兰德那样完全从一种狭义进行政治判断，这是——不妨说——有悖于体制的。于是歌德古里古怪地用以下话语概括了他对维兰德之立

场的理解：

> 这个颇有才智的人喜欢玩弄他的种种观点。可是——我可以请所有的同时代人来作证，他玩的绝非自己的思想。（歌德，前揭，页709）

于是，维兰德“摇摆不定的”形象一直得以维持，而所谓维兰德思想也有其“稳固性”的一面——这种主张也合当被人理解为阿谀奉承之辞，或者说，我们不妨称之为“坟前的友好”。因为，如果人们完全站在“写作即表态”这样的立场，那么对“观点”与“思想”的区分——其结果无论如何都会作为对公共与私人空间的划分，产生出一种可以让人看清的意义（“他可能写出了他的意志，然而他在根本上却是一个正直的家伙！”）。【92】

我此处的用意，当然不是要断定，维兰德对于他文章里涉及的那些事件、话题、问题等方面，都毫无自己的观点。在这里指出这一点——据我的经验，我不得不说，这并非毫无必要，①因为，如上所述，在政治写作与观点形成这两者之间划等号的做法，是如此之甚，以至于，连我本人对维兰德之立场的重构性描述（参看我关于维兰德政治著作之编辑出版情况的前言），都已遭到这样的阐释：似乎我要赞扬维兰德，就因为他对他所处时代的政治局面可能没有自己的观点；而那样的赞扬，我已经说过，是愚蠢的。维兰德的态度，其实基于这样一种不太令人兴奋的洞见：在那种吵吵嚷嚷的你来我往中——也就是在所谓“公众场合”，个别作家的意见并不是特别重要。同时，他的态度也出自

---

① 大约正如 Peter Hacks 在其对《维兰德的政治著作》的评论中所言，见：konkret，1989年第2期。

这样一个信念:他有着更要紧的使命。人们或许能从他的这些态度背后,推测到他的信念:在形成观点(Meinungsbildung)和寻求决定(Enscheidungsfindung)的过程中,较高程度的理性也会导致更为聪明的观点和更佳的决定。即使人们以某种程度的怀疑来看待这个信念,维兰德的立场也不会就此失效。原西德左派分子按自己的观点在1990—1991年坚持的那类东西,在关于第二次海湾战争事件的争论中,不只是崩溃了,而且他们还把自己弄得可笑之极。谁要是经历过那件事,就会坦陈:那场争论之所以出了名,不是由于其观点或者原则具有某种缺陷,而大概是由于它几乎完全缺乏一种政治上的判断力——这样一种判断力,它本来能把不同的观点作为政治分析之结果予以证明,而不是主张其显然性,并且它本来也能检验种种不同原则之可应用性和一致性,而不是孜孜不倦地仅仅去反复高声强调它们。尽管如此,上述案例仍然以漫画式的尖锐程度表明了人们的政治思辨水平——这种水平不是例外,而是常态。【93】因此,从另一方面来看,维兰德的立场极少有人理解,这一现象也就自然不足为奇了。

而且,人们常常不仅不理解那样的立场,还将其看作闻所未闻的胡闹。1777年9月,维兰德在《德意志信使》上连载了多姆(Christian Wilhelm Dohm)的"观察与消息"——《几则最新政治谣言》(*Einige der neuesten politischen Gerüchte*)。其中写道:

> 人们难道不觉得羞耻么,在经历了启蒙的这些国家里,竟然还时不时以这样的方式讲话:似乎民众是为君主,而非君主为了民众才存在着;似乎人们看不清这样一个巨大的真理,亦即在一个国家里,没有任何权力是自上而下压向民众的,而是,任何权力总是自下而上通过民众创造的(它应

对民众有益并且顺服他们)。这些真理,已经在上个世纪而且(甚至)在葡萄牙都已得到认可。

对于这段话,维兰德并没有不加评注地放行。他在一条脚注中写道:“我本人就是看不清这些真理的异端之一——编者”(《德意志信使》,1777 年 9 月号,页 266)。结果,应多姆的要求,他必须解释自己这话的意思。维兰德在该刊 11 月号上发表了一篇文章,题为《论当权者的神圣权利,或论一条定理“一个国家的最高权力是由民众创造的”——致 C 地的 P. D. 先生》(意即:致 Cassel 的 Dohm 教授)。维兰德写这篇文章,不是(nicht)要讨论,一部民主的国家宪法,相比于一部君主制的宪法(或者反过来说),有哪些优越性。这一点,他已明确表示过:那些国王们既不需要我的教诲(因为身体强壮的人无需什么医生),也不需要我的辩护——或者是,他们的安全状况不妙。

关于在那样一些事情上的观点之重要性,他也就说了这么多。他关心的究竟是什么呢?他“第一……并不把那条定理,也就是您作为一条巨大的真理告诉我的那句话(即您以一个数学家的精确性谈论的、一种经过阐释的、几何学上的定理)视为真理……,第二”,多姆宣称,那个“真理”与“民众不是为了君主的缘故才存在的”这句话(《维兰德的政治著作》,前揭,卷 I. 页 96),具有同等重要性。对此,维兰德说:“照我的信念,在这两者之间绝无必然的联系。”【94】由此可见,他所关心的,不是对一个政治观点的批判,而是那些为此观点举出的理由。维兰德之所以批评多姆,是因为此人把有待论证的规则用作事实。一切国家的权力都出自于民众——人们不能把这作为事实来宣布,但无论如何人们都可以尝试,引发某些状况,从而让它得以成为事实。多姆的第二个荒谬之处在于,采用规则之形式把人们所追

求的那种状态，预设为一条“神圣的权利”(das göttliche Recht)。维兰德是这样论证的：在某种程度上，所有的权利关系都是些凝固的权力关系；一切权力实施都出自争夺权力的种种斗争，而之所以竟然会有社会权力，又是因为，曾有人夺取了这个权力——凭借怎样的“权利”？——凭借强者的权利。如果此时，竟然应该(soll)凭借一个“神圣的”(或者“自然”)权利来作为论据，那么，恐怕用它来支持“强者的权利”，相比于用它来支持民主权利，要好得多。也就是说，谁若想支持后者，就得想出些别的论据——它们恰好可以用来反驳(gegen)那种用“神圣的”或“自然的”权利作论据的论证。用数学话语来表达，维兰德是在用一个“矛盾论据”反对多姆。如果用事实和“神圣的”权利作为论据，人们就达不到多姆预期的结论，而是一个与之相反的结论。这已得到证明(Q. e. d.)。至于，他是否认可该证明过程并接受其结论，或者拒绝其结论而想改变论证方法，这个问题就留给读者了(与数学的类比就此结束)。

此事的公开结局是一件丑闻：维兰德，《金镜》(*Der goldene Spiegel*)的作者——他是王侯的奴才，他对权力玩世不恭？甚至他的朋友亚雅科比(Jocobi)也宣布与他断绝关系。维兰德事后还写了一篇解释性的评论，但这自然无济于事，尤其因为，这篇评论还是韵文。文章的标题为《沙赫·洛洛或者》，为了立即暗示文章的内容，还有一个副题：“掌权者们的神圣权利”(*Schach Lolo oder Das göttliche Recht der Gewalthaber*)。【95】这首诗的开头如下(《维兰德的政治著作》，前揭，卷 I. 页 113起)：

要治理，对此人人都一致，/亲爱的人类现在须治理，/确实如此：只不过 /由谁——并且凭什么来治理？在这两

个 /问题上,我们看见世界常分裂。/可是,还在瞎眼的异教徒时代,/(当克朗托[Krantor]和克莱斯普[Chrysipp]自以为 /有权选择永恒的法则——/当这还算正当的时候),奸诈的菲利普(Philipp)之子,/姑且长话短说,他发现可以斩断那个死结。/从那时起,人们就开始习惯于,照先例行事 /就像比鲁斯(Pyrrhus)、凯撒(Cäsar),米特利达(Mithridates)/以及穆罕默德(Muhammed)和成吉思汗,/还有某些人们不习惯提及的人物,一直在做的那样:/要为自己搞到最多的财产。/于是权利就不召自来!这是最难捉摸的,/法学博士德利西埃(Juris Deliciae)说,有什么 /能使牢骚不断的博士们愉快。/人们乐意把这份快乐赐予他们。/亲爱的先生们,神定的权利,/就在那里,如你们所见,它稳固无比,/稳得胜过了高加索山:/谁要是能够,就下令吧,谁要是能够,就听从吧;/人人都在游戏余生,/而我主上帝做得最好。/“可是你们说,一盘棋,/一个傻子,一个孩子,一个尼禄,一个卡里格尔(Kaligel),/一个海里奥伽巴尔(Heiliogabalus)[1],将引导命运之缰绳?”/这又有何不可?难道/不常常是一场风暴在统治,并且/在一锅烂粥里把可爱的世界搅在一起?/它用烈火焚毁最大的宫殿,/它把堤坝都摧毁,把美丽的地方冲刷,/把老老少少通通涤荡,把河岸和森林都卷走,/还有一切不可否认的神圣的/法律,亲爱的先生们!事情一清二楚。/世界就这样得到了治理,而一整车的 /三段论推理(Syllogismen)既不会使之显得更多 /也不会使之显得不真。

---

① [译按]尼禄、卡里格尔、海里奥伽吧尔均为罗马皇帝。

接下来就是：

> 即使最微不足道的顿卡鲁斯(Deunculus)也会 /在其势力范围内那样做，/只是做得不那么好；他还会生动地宣布 /他对妇女和孩子，/屋舍、院落和财产及牛羊，拥有的神圣的权利，/而且不作任何解释，就好像——他必须如此。

本来，照维兰德的意思，恰好是最后这一句，必定已消除了人们的误解：误以为他在宣扬“存在的就是正确的”(What ever ist,is right)。【96】然而九年之后，他仍须反驳人们强加于他名下的“那句显然荒谬的话”——“强大或体力乃是判断人类行为正当与否的首要原则”。维兰德似乎在无奈地摇着头，他写道，他原以为，至少《沙赫·洛洛》定能将他早先那篇论“当权者的神圣权利”带给人们的误解清除掉：

> 可是，也许他(亦即他的那位最年轻的批评者)属于睿智的男人之一——他们从不读诗歌，或者至少不读童话。并且，他们当中有一位还在写给我的一封篇幅很长、有理有据的书信里，请求和恳求我，请我也不要总是——这话真的让人有些摸不着头脑(relictis nugis)，也就是请我不要老写些讨厌的童话，而是该写些漂亮的、合乎教条的文章，讨论“令人痛苦的罪恶，美德就是至善”和诸如此类极少有人宣讲的真理。(《维兰德的政治著作》，前揭，卷I. 页138)①

---

① 在此我不想隐瞒，维兰德笔下确实也出现过几篇这类文章，虽然为数不多，但确实存在。在《维兰德的政治著作》的“前言”中，我已讨论过这个问题。

我要说的是，至此为止的引述表明，倘若人们仅仅从"维兰德是否赞成法国大革命"这样一个问题作为理解的出发点，那么，人们将难以理解维兰德对法国大革命中一系列事件的思考。维兰德也是一个突破了许多人所钟爱的那个思维模式的人。据称，该模式也适用于解读德国人对法国大革命的种种反应。此模式以"甘泪卿问题"(Gretchenfrage)①为导向，具体表现在如何看待处死法国国王这一做法上。据此，可以区分出革命第一阶段的两类人：一类是敏感的狂热分子，一类是作为真正的民主派可以说一直坚持了革命立场的人。谁要是真的主要对维兰德本人的观点(Meinung)感兴趣，此时就会觉得，他当时的反应令人十分困惑：革命的第一阶段他的态度是怀疑和拒绝，接下来，他表达了对革命的激情洋溢的赞颂，随后，他却因不满对国王的处置方式而提出指责，同时他又对国王被处死这一结果表示出一定程度的理解。凡此种种，于是就被一些善于解读他人观点的读者们，②欣然用作维兰德摇摆不定的秉性之证据。【97】从一开始，维兰德就知道并且也说过，他将会针对巴黎的历史，也许是头一次对整个世界(Welt)历史写点儿什么。为此，他把"在写作中保持理智"这一原则视为他作为作家的义务——他也因此而属于少数自己能够说"要保持理智"的作家之一。另外，他当时还拒绝了到法国参加那场运动的决定。我在此处不便描述细节，仅能举出几个事例。他写过一封《世界主义者致法国国民公会的公开信》(*Eine kosmopolitische Addresse an die*

① [译按]指人们往往不愿直接回答的"良心"问题。在歌德《浮士德》的第一部里，甘泪卿曾问浮士德："告诉我，你是怎样看待宗教的？"

② 例外的读者有前面某一脚注中提及的 B. Weyergarf，他以非常繁琐的方式向我们证明了：维兰德不是"雅各宾派"。他的结论之所以值得人们欢呼接受，仅仅是因为，一直都还无人主张过：维兰德是"雅各宾派"。

französische Nationalversammlung)，这是一篇（在“观点”方面）彻头彻尾具有反革命热情的文章。在文中，他指斥法国国民公会：说他们拿自身及其行为当儿戏；说他们对国家财政问题的处理方式，表明他们难以决定，自己是要坚持连续性呢，还是非连续性；说他们既已信誓旦旦表示，要有一个新开端，却又承认那个国王从前欠下的那些债务：

> 难道不是从7月15日(Julius 15)起，就在法国产生了一个崭新的秩序？难道不是，宛如整个民族都从混乱中获得了一次新生？可是人们却要它对所有那些契约负责。那些契约所代表的，难道不是某个仅对上帝才须说明其行为之理由的国王，在这个自由的民族从道德意义上说还根本不存在的那一时代，才需承担的责任？(《维兰德的政治著作》，前揭，卷I. 页XXXIX)

这个例子刻画了维兰德用以接近法国大革命的那种方法之特征。他对那些事件的批评，是从保守的立场出发（这种立场，就所谓“观点”而言，可能多数时候就是他的立场），并且(und)他接着又说，人们走得还不够远。他批评国民公会，说它僭越了自己的使命之界线并半途而废；而那个国民公会在民主上的合法性焉在，倘若法兰西民族——

> 在眼前这场交换中赢得的一切，无非就是，用一种民主寡头制取代那个所谓的贵族制，取代一个作为孤家寡人的国王，而那2400万老百姓，【98】仍然大部分是些非常可怜的侏儒，纵然他们被那些善于辞令的蛊惑者们，用种种威仪、辉煌和无上的权力妆扮着，从而现在终于享有被1200

个小“梅尔克”(Melk)(他们有幸和伏尔泰先生交谈)牵着鼻子走的荣誉?

以这种形式上的技巧,维兰德从动力学特征上描述了那些革命事件,或者人们不妨说:将它们描述为一些抉择关头。从而就使这样一类问题显得索然寡味了:某某或某某对此刻发生的事件持什么态度。而同时凸现出来的,则是对作为未来事物之初始条件之一的那种形势的分析,以及它隐含着哪些选项的问题。

为了清晰地呈现其意图,维兰德溯及《诸神的谈话》(*Göttergespräch*)之体裁。他让朱庇特、法国国王路德维希九世(Ludwig IX)和亨利四世(Heinrich IV)以及那个具有半传说性质的罗马人旁庇琉斯(Numa Pompilius)把目光投向1790年的巴黎——它正在倾盆大雨中欢庆革命胜利一周年。亨利说,人们走得太远了。朱庇特则不赞成革命有其自身的运动规律:

> 人们起初只想走到为情势所迫必须到达之处,但却由于难以遏止种种偶然事件之狂澜而被裹挟着继续向前,以至于不经历一次革命,国家就不可能得到救助,而革命却只有通过具有压倒优势的暴力才是可能的。

此处,维兰德谈到了他——而且不仅是他——在关于革命的分析中涉及的一个话题:暴力问题。而另一个话题,乃是一开始就被他以较之于同时代人更敏锐的眼光洞察到的“社会问题”。他让他笔下的朱庇特重拾关于国家债务的话头,并让亨利四世接着表达了如下思想:

人们已把教士扔出了他们的庄园，只给他们派发有限的薪饷；人们不仅必须要贵族作出巨大的牺牲，而且还剥夺了他们的先人用血汗购得的一切优势：【99】而资本家们，在过去的五十年间，他们通过让整个民族付出巨大代价的方式，投机取巧地聚敛了不可估量的财富，难道唯独他们，才可以扮演心安理得的旁观者角色，坐视祖国的危难，却无须作出一点点牺牲来拯救它？要是这样，那么，人们从贵族和神职人员手中获得的一切——这一切就不再是祭品，而是打劫来的赃物！对于这样一种有违权利和义务平等之原则的赤裸裸的罪孽，立法者当然不可能使自己对之负责——或者，假如他们竟然有能力那样做，民众又怎会对此默不作声？（《维兰德的政治著作》，前揭，卷I. 页145）

这是一番偶然的小议论，人们即使把它作为价廉物美的煽动之辞来阅读，也是不可忍受的。从维兰德的种种观点来看，不管怎么说，他都可能抱有“吉伦特派式的”(Girondistisch)同情心。于是，作为分析家(Analytiker)，他坚持认为，没有社会平等作基础的政治平等纲领，只能一无是处。由此，他至少超越了“雅各宾派”左翼，并且，完全类似于在暴力问题上的情况，他由此也与马拉(Jean Paul Marat)具有惊人的一致性。可是，他实际上却厌恶马拉：

第一次国民公会，它并没有把平等纲领推行到直至重新分配全法国土地的程度——这是对其第一条基本原则的一种纯属武断的限制，是一种明显的不一致。

而在其他地方他又说：

那些聪明人，他们用那份臭名昭著的“权利宣言”，为他们的哲学赢得一个糟糕透顶的恶名；难道他们的头脑就真的昏愦到了如此严重的程度，竟然看不清，他们自己都干了些什么，当他们以一种普遍的、不确定的——可能遭到肆意扩张和危险曲解的——平等为基础，建立起一些新的国家组织？他们可能没有看见，他们那样一套基本原则(……)其实根本没有把穷人当回事儿，如果他们竟然不顾他们自己的权利宣言(……)，任由一切不平等中那最可恶的不平等——贫富之间的不平等——继存续在。(《维兰德的政治著作》，前揭，卷 I. 页 LIX)

对那种情势的潜在动力学状况的不断究问，引导着维兰德去分析相应的力量对比关系。【100】然而他对此时困扰着德国人的那个问题，亦即发生在法国的一切是否合法，却毫无兴趣。

法国的国家革命是一场业已发生的事件。所以，该国是否有权那样做——这个问题，在我看来，由于已经发生的事情已无可逆转，故而完全是多余的，进而，它是否会由于——被对此问题的肯定或否定造成的——滥用而变得危险，这样的疑问同样是多余的。(《维兰德的政治著作》，前揭，卷 I. 页 LVII)

对于暴力问题，维兰德的态度也是冷静的。在寄给他女婿莱茵霍德[①]的一封信中，他写道：

---

① [译按]莱茵霍德(Karl Leonhard Reinhold，1757—1823)，奥地利哲学家，1787—1794 年执教于耶拿大学，主张对普通民众进行启蒙教育，对康德哲学的普及功不可没。

> 在所有这些事情当中,几乎再也不容许继续否认的事实是,国王似乎扮演着一个暧昧不清的角色。面对由雅各宾派不断挑起的那份指向他的嫌疑,他至少用以下方式进行了自我辩护:他没做过什么紧要的事,以求让自己摆脱那样的嫌疑,以求向全世界证明,他的公开声明和他采取的步骤,试图掩盖的不只是一个秘密计划的那一隐蔽的过程。(……)无论我对雅各宾派理由十足地提出过多少指责,我却无法禁止自己,从内心里在总体上包庇他们的事情,因为最终(in fine finali),对他们的镇压将毋庸置疑地意味着平等和自由的死亡。而且,如果法兰西最终必须在君主制和共和国之间选择一样,那么更好的选择确实就是:与其让全民族腐烂,不如只让一个人死掉。(《维兰德的政治著作》,前揭,卷 I. 页 LIX 以下)

在另一段诸神对话中,他安排朱庇特说道:"我赐予有限的生命以善,可我无法影响任何有悖于必然和自然的事情",从而朱庇特也就没有能力,去"保住一颗必须掉下的人头。否则,可怜的卡佩(Luis Capet)大约就无须把他的脑袋伸向断头台了!"这时候,朱诺(Juno)打断了朱庇特的话头:"你这话是什么意思?难道您要把他们的卑鄙行径,说成一种那么丑陋而又那么不具政治性的罪恶?"对此,朱庇特只是冷静地答道:"在这个时刻!"并且说:"也就是说,连你也看见了,已无药可救"(《维兰德的政治著作》,前揭,卷 I. 页 LX)。这些话很容易令人想起罗伯斯庇尔(Robespierre)的演说。他在演说中强调,【101】此事涉及的不是一次审判程序——因为卡佩不是被告),而是关乎国家福祉的一项措施。维兰德或许至少要赞同一点:对于处死国王这一事件,罗伯斯庇尔的视角是正确的,而且他认识到了,把革命和

审判程序混为一谈——这绝对是危险的。

对于局势发展之动力学的察见，也使维兰德无意加入关于“正确的国家宪法”的争论。因为他知道，每一种新的宪法构想，都只应将特定局势以某种程度凝固于特定阶段，并确立一种有待形成的稳定局面。而该局势此前之所以不稳定，却不是缘于先前那一部糟糕的宪法，而是由于存在着用国家宪法无法解决的社会问题。随着斗争的继续进行，在维兰德看来，围绕新宪法的论争也越来越让人觉得，那无异于一种有悖于正在出现的实际情况的自我欺骗。“我请求您(……)再别对我提什么新宪章!”其根本的原因在于，无论如何只能暂时平息的那种冲突——它发生在“必要地组成了每个国家的两个主要阶级之间”，而且其中一个阶级，是由这样一些人构成的：

> 他们拥有权力、声望和财富——这些东西他们从不想失去任何一样。可另一个阶级的成员则虽然在数量上——不平等地——属于大多数，但却是没有任何或者仅有少量东西可以丧失的人，结果便是：他们有可能赢得一切或者许多东西，并且(由于事物的天性)有着最多的和最显著的疾苦需要申告。(《维兰德的政治著作》，前揭，卷 I. 页 LXXI 以下)

就在此处，维兰德关于法国大革命的著述与《阿里斯底波和他的几个同时代人》在事实上相交了，但却不是以如下方式相交的：后者从前者得出一个结论。小说中不存在什么教益，也没什么需要“牢记!”的。那里面只有持续的分析进程——它体现于一个“不问政治的”主人公身上。对于这个人物，我们现在能够更好地理解了——根据维兰德的信条：【102】“上天会防止我，强

求某个会思考却不信服我主张或观点的生物，和我达成一致；或者防止我仅因某人和我见解相左就不为其观点鼓掌！”（《维兰德的政治著作》，前揭，卷I. 页XII）这其中蕴含着分析之准确性的前提——这一点，读者必须考虑在内，否则就既不会理解维兰德，也不会理解他塑造的那个阿里斯底波。

政治分析家阿里斯底波的分析活动，不仅表现在他对宪法所做的分析和讽刺性处理上。他还顺便记下了人们惯于在奥林匹亚为那些盛大的体育活动之意义提出的论据（I，4）。通过他寄出和收到的书简（III，1；III，7），我们也可以获知伯罗奔尼撒战争之后的雅典政治的某些细节，获知希腊北部在希腊地区与日俱增的重要性（IV，1；IV，2），正如根据对色诺芬《远征记》的一次准确解读或可推知（II，33），①一个未来的征服者必定感到，战胜波斯易如反掌。阿里斯底波论证了道德评判之语境依赖性（II，8），并且，在他（就像其塑造者维兰德一样）甘愿被一种太过浅白的情感片面化之后，也乐于领受智术师希庇阿斯（Hippias）的教诲（II，8）。此处，可能有人会提出异议，一种美学上的异议：难道可以将一个作家的原则移植到一个文学形象身上？难道这个形象不会必然地站不住脚而从纸上“掉下来”？而更主要的问题则是：难道这个形象不正好与他本人主张的那种语境依赖性相矛盾？难道该形象不就是处于各种环境并在其影响下，才通过那个——然后就显得必要的——片面性，获得表述并得到理解的？人们当然可以这样论证，但有两个方面的问题或许可以思考一下。其一：《阿里斯底波》是一部书信体长篇小说。作品中的人物要么作为写信人，

---

① 这是对所有图书馆里那些汗牛充栋的、对亚历山大（Alexander）的崇奉之辞的一种绝妙处置（此外也是一种很好的证明：语文学家不可能教会历史学家懂得一切）。[译按]亚历山大，此指马其顿国王亚历山大大帝（Alexander der Große，前356—前323）。

要么出现在信中的有关论述里。这意味着，我们并没有[1]"直接"面对小说中每一个人物。有些书信体小说试图营造出这种"间接性"——最著名的范例就是《维特》，但也可以举出《威廉·洛弗尔》(*William Lovell*)。我这样说，不是在提出异议，【103】而毋宁说是要提出一个问题：《阿里斯底波》采用的"书信体小说"这一体裁，是不是最幸运的选择？我愿承担解答此问题的任务——在本书第六章，我将论及这部作品的形式与其主人公的性质之间，有何内在关联。其二：即使作为政治分析家，阿里斯底波也不只是以与读者保持距离的方式出现的。但是，他确实能够那样出现：当他出于个人倾向而先行与某些事件保持距离，譬如在居勒尼；当他暂时远离祖国的尘嚣，譬如在雅典；当他把自己视为客人的时候。而恰好是在雅典，却发生了不允许他继续保持那种距离的事件——苏格拉底被处死。

这一事件对于政治小说《阿里斯底波》中的人物阿里斯底波，(并且也对于未能写成的小说第五部)具有十分核心的意义。可是在我讨论这一事件之前，我还得稍微谈一谈阿里斯底波在那之前对雅典局势发表的一些评论。雅典就像一个喜怒无常的恋人一样——用阿诺·施密特的话来说，也就是："同她进餐和上床很理想，但是自然不适合和她结婚"(阿诺·施密特，前揭，页 291)。尽管小说里没有这样的词句，然而人们在阅读时可能会有这样的感觉。不管读者的感觉怎样，阿里斯底波对其首度雅典之行的评论，却没有以对市容和市民的一般描述开始，而是始于一句评论。他觉得，比起过去的雅典，令他感觉更好，令他更加喜欢的，是现在的雅典，亦即当雅典被斯巴达人击败之后，

---

① 不妨说是：几乎绝不会。因为维兰德笔下的阿里斯底波也曾有一次完全"不由自主"(II,24)地写下令自己随即就深感懊悔的东西。

而且是在具有重要战略意义的“长墙”——它曾连接了雅典和海港比雷埃夫斯(Piräus)——被拆除之后：

> 即使没有那道长墙，它也仍然是缪斯们的第一庙宇，是品位之所在，是支撑和美化生活的一切艺术的工场，一句话，是伯里克利使它成为的那一切——可惜对伯里克利的纪念，据我所见，在这些轻浮而不知感恩的共和国公民们当中，早已被遗忘。(I,6)

于是，阿里斯底波就谈到了此处的主题。从该主题之视角下，他将持续观察雅典的局势。【104】而这个主题仅仅是为数众多的主题之一。此处的主题，围绕他对雅典人的责备展开：这个民族蔑视那些曾经为他们效力的人——这的确是政治上的一个古老话题，从大大小小的文化革命直到种种开端，正如“贝壳放逐制度”(Institution des Scherbengericht)或者据传出自别的某个城邦的那句话所表明的：在我们这里，不该有最好的人，如果有人成了最好的，那他就该到别处去。赫拉克利特早就对这类说法表示恶心，至于他是否有多大的理由那样恶心，则又另当别论。

> 按雅典人的方式来说，这个民族已经做到了一切。是啊，他们谈到这一切时众口一词，好像一切本来就必定是那个样子，并且是和他们一道同时从阿提卡的土地里生长出来的。甚至极少或者根本听不见有人提起这样一些名字：米泰阿德斯(Miltiades)、特米斯多克勒(Themistokles)、阿里斯台德(Aristides)、塞蒙(Cimon)——希腊应该感谢这些男人，正是他们挽救了希腊，使它不至于沦为波斯帝国的一个行省。可是，取而代之的，在马拉松(Marathon)和萨

拉米斯湾(Saalmin)战役中为人所知的那些名字,却常常挂在他们嘴边。而你所遇到的第一个鞋匠或者制衣匠,他们也显得如此自豪,因为有幸成为参加过马拉松战役的一个人的子孙,似乎他自己就会由此成为一个马拉松男儿,并且,他还以最难形容的如簧巧舌,滔滔不绝、长篇累牍地谈论其先辈的伟大事迹,而浑然没有意识到,他们那些先人该有多少理由,为他们这些已经蜕变的子嗣们感到羞耻。事实上,你简直难以想象,还有比他们那种莫名的痛苦更为滑稽的东西(他们就是带着这种痛苦在谈他们业已消失的"长墙"),要是你同时想到:当初是否该趁机发起一场抵抗斯巴达的强大运动,以维护他们曾倍加呵护的长墙工事,这一切其实完全取决于他们自己。(I,6)

在小说第三部里,阿里斯底波却收回了这样的责难,为的是有利于同样也考虑到种种条件的另一种观察问题的方式。在另一个民族里,在另一部宪法下,一个像伯里克利那样的人绝不可能扮演这个角色(III,31)。

苏格拉底和柏拉图,他们正是雅典战败这一事件的两个"产物"。【105】后者在某种程度上率先做到,用一个至少是理性的系统,去对抗他所经历的政治和社会动荡——亦即图尔敏(Stephen Toulmin)确认的、在17世纪上叶的危机之后出现的那种哲学之理性主义转向。[①] 柏拉图在其政治哲学中,把斯巴达人的统治结构及其镇压机制,超验化为超时代和普适的东西。苏格拉底在当时的反应,不仅表现为不再关心政治和诸如雄辩术等一切与之相关的事情,也表现为"前苏格拉底"思辨哲学的一种,我们

① 参 Stephen Toulmin,《世界城邦》(*Kosmopolis*),Frankfurt/M. 1991。

不妨称之为，“个体教育学性质的转向”（individualpädagogische Wendung）。用阿里斯底波的话来说，也就是：

> 毫无疑问，所有这一切情况①都非常有助于苏格拉底准确地来到了那个处于其未来影响范围内的真正立足点上，并使他内心对自己一生的计划确信无疑。大约也就在那时，他已作出了他终其一生信守不渝的坚定抉择——他不仅要毫无差池地、最严格地履行他作为公民的全部义务，而且绝不干预任何国家管理事务，同时也尽可能不在公民集会上露面，不以公共演说家的身份登台。（I，7）

不关心国家，而是“改善”个人——这就是苏格拉底为自己确立的目标（参 IV，2；IV，3）。此时，不可以把这个目标和阿里斯底波不问政治的做法相混淆。阿里斯底波虽然也不涉足国家事务，但却首先要进行自我塑造，当然他也能出于对某位朋友的爱去教育其儿子，但这只是一件私人事务，而不是此处关心的服务于公共机构这类行为。色诺芬在《回忆苏格拉底》里向我们描述了他们两者在这方面的观点差别（参曼格尔版《阿里斯底波》附录）。虽然，小说中的阿里斯底波起初也表达了作者维兰德个人对苏格拉底的钦佩——关于这份钦佩，或许还有很多特殊和普遍的方面可以一谈，可此处还不是谈这个话题时候；但是，这种钦佩随后在小说中逐渐地有所冷却，正如这类情感在现实生活中的实际表现一样。在小说中表达对苏格拉底的钦佩——这一做法起初的用途在于，引出与阿里斯托芬的那番谈话，【106】

① 泛指雅典的普遍情况，特指他以前在伯里克利家中的经历，以及他由此而作为内部人士获得的政治体验。

亦即讨论他那部讽刺苏格拉底的剧作《云》。

为何对一个如苏格拉底那样方正、素朴、虔诚而睿智的人，竟也有人进行如此粗野无度的诋毁，更何况这种诋毁偏偏又出自一个本身并非毫无教养的人？对于这样一个问题，维兰德借他笔下的阿里斯底波之口给出了答案。但是，维兰德的阿里斯底波在思考这个问题时，当然不会从一个居勒尼人的视角出发——关于个中原因我们此处也不妨补充一句：毕竟其间隔着两千年的距离：

> 也许我能以一些小小的思考缓和你的痛苦，同时它们也可能有助于我的辩护。你是在苏格拉底年届六十六七的时候才认识他的，在你眼里，他显得十分可敬——我觉得这十分自然。可是你要想到，自从那个时候起，也就是，自从我能自由地将他搬上滑稽的舞台以来，他又长了整整二十二岁；同时，他也变得更睿智，更令人敬重了。人们往往会把一位老人身上的某些东西看得太好，而这些东西人们从二十年前的他身上恰好还看不到——那么这种“看不到”就不算有负于他。(I,9)①

---

① 此处我无法深入讨论小说中对阿里斯托芬《云》的分析——它是作为阿里斯底波与阿里斯托芬之间的一段讨论出现的。读者可以自己去查阅原文，或者参看维兰德的文章《试论：是否并且在何种程度上可以为遭到指责的阿里斯托芬辩护或者原谅他——有人说他在〈云〉中对苏格拉底进行了人身攻击》(*Versuch über die Frage: ob und wiefern Aristofanes gegen den Vorwurf, den Sokrates in den Wolken persönlich mißhandelt zu haben, gerechtfertigt, oder entschuldigt werden könnte*)。此文见亨佩尔版《维兰德全集》(*Werke Bd.* 1—17, *Hempel* 编, *Berlin*, 1860, 卷 37)。这里要提醒人们注意：维兰德仅用一些最微末的暗示，就已为一种与艺术形象和历史人物苏格拉底相称的研究准备好了土壤。迄今已有数十种研究成果表明，这些研究的作者无不因《云》中的苏格拉底形象大伤脑筋，原因在于，他们没有注意到那样的历史(以及可以假设的心理学)语境。

除了对阿提卡式的喜剧之若干美学习惯的解释，维兰德笔下的阿里斯托芬也谈到了人物讽刺剧蕴含的政治上的，或者不妨说，社会心理学上的意义。公开嘲讽一个著名的政治人物，这种做法正是某个通过“贝壳放逐法”实现的驱逐事件在舞台上的对应物。由此，这种嘲讽也就常常成为类似“驱逐事件”的“代理者”，成为种种恶意、艳羡和嫉妒之情的可能的“发泄”渠道。

据我所见，因为居勒尼人对苏格拉底及其智慧有着极高的评价，他们由己及人地推度雅典人对苏格拉底的态度。他们相信，我们这些雅典人，作为苏格拉底的同胞，我们有幸每天领受这轮“太阳”的照耀，必然会把他想象得伟大很多。然而实际情况却不是这样的，而且也许在居勒尼，情况也不会是我想象中那样，倘若苏格拉底真是你们居勒尼人的同胞。假设苏格拉底在雅典真的就是他兄弟凯勒封(Chärefon)询问的女巫所说的那种人，那么，你对雅典人的认识还是太少了——【107】就算你没有一眼看出，在此情此景中，我不可能有为他效劳的更好方式，除了通过让众人公开嘲笑他，去拯救他免遭“贝壳放逐法”之惩罚或者一种更为残酷的命运。(I，9)

于是乎，例如那个臭名昭著的克莱翁(Kleon)，此人在被我的骑士们以一种真正残忍的闻所未闻的方式整治了一番之后，便被选为抵抗斯巴达人的前线司令官了：为了证明(借助这种论证，我们可以将我们的同胞们揉搓成他们自己的和那个共同的最优者)，盐巴是无害的，我们所需的证据，竟然比支持以下事实的论据更加坚实：苏格拉底自从至少五次奥林匹克运动会以来，就不受干扰地在我们当中推广他的本质思想，同时他的声望和荣誉，在雅典，并且在凡有

人讲我们的语言的一切地方，不都在逐年上升？无论他在将来还会遭遇什么，有一点总是可以肯定的：那些云朵是无辜的，既然在那么漫长的时间里，他都没有因为它们的缘故而受到丝毫伤害；试想，我认识的所有人中的这个最好的人，还能遭到什么样的不幸呢？

——回答是：

苏格拉底生活着，言说着。在一切事情上，他的举止都像一个自由的人，但他却并非随时随地都像个聪明的人。是他的坦率为他自己树了敌。他蔑视他们，并且心安理得地走他自己的路。我不是他的敌人之一。可是，如果我是他的一位朋友，我就会提醒他：小心为妙！（I，9）

关于苏格拉底受审以及他被处死的那些消息，阿里斯底波在若干书简中都有描述，我无须在此多说。对这些消息，维兰德在小说中没有给予任何旨在纠正传说的强调，但他却让阿里斯底波作出了如下反应：

这就是你们那些受到高度赞扬的自由国家，欧律巴特斯！这就是发生在你们的民主制度下的事！所有的神灵都会报复！一桩那样的暴行——它只可能发生在你们那样的“流氓无产者专政”下！你们竟会诅咒你们称为“暴政”的那种东西？恐怕在暴君迪奥尼斯的统治下，苏格拉底会比内斯托[1]活得更久，因为全西西里的所有鞣革工、雄辩家和诗

① ［译按］Nestor，特洛伊战争中希腊的一位贤明的长老。

人都不会伤害他！【108】

接下来是一个提示：对此暴行负有责任的，该是民主宪法的那些首创者们，是他们偏离了“梭伦式的贵族民主制”。然后，维兰德让阿里斯底波尖酸地警醒自己不要失态：

> 然而这种愤激又有何益？何况我又有什么权利，把我的怨怒朝着你——在那桩暴行中清白无辜的你，肆意泼溅呢？请原谅，欧律巴特斯！我感觉，我自身还需要作出许多努力，直到我能达到这样一种境界，亦即：我觉得人们身上的一切，凡是他们有能力做出的一切，都是自然的，并且我自己也能忍受那样一种天性。

最后他说：

> 保重，欧律巴特斯！倘若你能，你要重现这些时代，因为米勒温城（Minervenstadt）仍然被那些终生执政官们统治着。你们那伙执政官（Triobolenzünftler）已经使我与贵族统治永远地和解了。虽然大体而言，你们没有多少优点可资赞誉，但要说到你们那些贵族（Eupatriden），倒有一样是真的：你们当中最坏的人，也不曾有能力做到，既非苏格拉底的控告人，亦非递给他毒酒的人。（II，5）

雅典对苏格拉底的死刑判决，事实上变成了经典的反民主先例。

此前，阿里斯底波在上文提到的迪奥尼斯统治下的城里，即叙拉古，做过短暂的停留。正如我们从一些资料中获知的那样，

也正如小说第四部预备的那样(参 IV,14;IV,18):在小说第五部,阿里斯底波来到迪奥尼斯二世的宫廷。其实这已是《阿迦通》里出现过的情节:阿里斯底波最后一次出现,是为了探视阿迦通。当时,阿迦通已经失宠,身陷牢狱。可以看出,一切都表明,在一个如此这般设计的国家里,如何生活才能安稳——这一主题尚未获得结论性的解释。《阿里斯底波》第五部可能不会写阿迦通这个人物获得新生,但其下场却有可能好于来到迪奥尼斯二世宫里的阿里斯底波和柏拉图这两位哲学家的结局。我们知道两人的结局如何:柏拉图失败了,而阿里斯底波则被后世骂作卑鄙的佞臣。可以假设,【109】维兰德这样的安排,意在向我们重述那些被第欧根尼在其备受赞扬的《哲学史》里记述的轶闻逸事,并且试图阐明,这种记述,由于它本身已不再能理解当初的语境,有可能偏离其对象——这既是维兰德小说《佩勒革里努斯》(*Peregrinus*)关注的重大主题,又是其《阿迦通精灵》(*Agathodämon*)、《苏格拉底的出神入化》(*Sokrates mainomenos*)、《克拉特斯和西帕基娅》(*Krates und Hipparchia*)等作品里的许多场景之主题,也是维兰德在其整个作家生涯中,一直都在进行的很多次"名誉挽救"(Ehrenrettungen)之主题,而这种"挽救"甚至也常常是其历史传记的隐秘动机。①

---

① 譬如 Isaac Deutscher 的三卷本《托洛茨基传》(*Trotzki-Biographie*)以及他的——就这位作家而言——令人惊奇的《斯大林传》(*Stalin-Biographie*)。谁要是想写一部"成吉思汗传",大都会在前言中作出与此相关的说明。我们也不妨想一想 Eisenstein 的电影《伊凡·格罗茨涅》(*Ivan Groznyj*),Ranke-Grave 的《我:克劳迪乌斯》(*I, Claudius*)(他们不是在文学范围内,但却在别的许多特征上与维兰德的行为接近),最后,不妨再想一想这些传记中的战争,尤其是一直被人视为魅力长存的人物尤里安皇帝进行的那种战争。[译按]指"叛教者"尤里安(Julian der Apostate,361—363),罗马皇帝,在位期间重新取消了基督教的合法地位,同时毁坏教堂并迫害基督徒,他在出征波斯途中,摧毁了耶路撒冷的所罗门圣殿,同年阵亡。

不只是对苏格拉底之死的反应，导致阿里斯底波看重迪奥尼斯一世，还因为此人的政权不仅与雅典的局势形成了对照，而且在叙拉古、居勒尼、雅典构成的三角关系中，迪奥尼斯一世也与居勒尼的政变分子阿里斯通形成了对比。就是这个阿里斯通——简言之，他试图“效法迪奥尼斯而又不成为迪奥尼斯”(I,39)。同时，成功的独裁与不成功的独裁，其各自的“预备史”也并非毫不相似（而在维兰德为写作《阿里斯底波》准备的材料中，①有一份名为《叙拉古革命》[*Revolution in Syrakus*]的残篇显示出，按原计划，该主题在《阿里斯底波》中本应得到更细致的处理)。迪奥尼斯和阿里斯通一样，按我们当今的说法，是一个“波拿巴式”的独裁者。我们这样说的时候，不只会想到拿破仑·波拿巴，而是也会想到路易·波拿巴(Louis Bonaparte)。对这样一个迪奥尼斯的赞扬会是怎样的呢？维兰德会让你听到如下话语：叙拉古的民众与雅典的民众相似，其历史就是一个“无休止地从寡头制到民主制，又从民主制到独裁制摆荡的过程”(I,38)。从而，这种运动状态短暂地停驻于这个摆荡过程的哪个阶段，也就真的是一件无所谓的事了，只要此状态有利于公共福祉，足矣。何况，较之于一个仅有普通水准的民主制，一个能干的独裁者，往往能更好地维护这种福祉。阿里斯底波最终用如下论据来驳斥一次围绕此案例的政治论辩：【110】一个民族，如果它能表现出对于一种(直接)民主制之正常运作而言无疑必要的那些美德，那这个民族就根本无需什么政府。

让我们足够诚实，彼此承认，没有别的理由，仅仅由于

① 可以假设，维兰德本想用历史学家菲利斯托(Philistos)这个(历史)人物来对此加以补充。

> 可怜的人类固有的弱点和桀误，一切资产阶级宪法和政府才是不可或缺的。它们是一种必要的恶，有助于纠正或者预防一种大得多的恶……每种类型的政府都有其自身的长处和缺陷。如果人们要不客气地拿它们相互比较一番，那么就会发现，它们往往倒是能够相互弥补彼此的不足。除此之外，这种对比所得甚微，就连抱怨它们都不值得。（I，38）

别再谈什么宪法了！——于是，我们又一次听见了他这句口头禅。

至于阿里斯底波本人，最适合的就是他那句话："哪里舒服，哪里就是祖国"（Ubi bene ibi patria）——也就是说，一旦对局势产生了疑虑，就不妨踏上旅途，远走高飞。就此而言，叙拉古的情况可以让他在那里生活一段时间。"亲爱的欧律巴特斯，当你听见我以这种热爱暴君的方式说话，你别生气"（IV，1），类似的表述也出现在第四部里：

> 仅当我生活在一个民主制或者寡头制国家，而且相比于处在由一人独揽全权的国家，自由给我的感觉并不显得更温暖，通常只在这样的时间里，我才会偏爱君主制。一个聪明而思想高尚的君主懂得，把两者很好地结合起来，只可惜，聪明而又善良的君主，如同聪明而善良的蛊惑民心者，都属偶然而罕见的"天赐"。

然而出自叙拉古的任何事例，都不可能与处死苏格拉底这个事件相提并论，并且谁又知道，这种比较结果会如何呢？但是，出自这一事例中的阿里斯底波的论据毕竟是至关重要的，亦

即:较之于在一种由蛊惑民心者们把持的民主制下,一个聪明的个体在一种不是完全非理性的独裁统治下,更容易存活下来。希庇阿斯转述了迪奥尼斯的一句名言:"苏格拉底本应自救,然后流亡到叙拉古"(II,8)。和阿里斯底波一样,希庇阿斯对迪奥尼斯评价甚高,尽管他的评价因其对相应语境的提示而具有一定的相对性:【111】对于叙拉古的人们来说,眼下实在没有更好的办法,除了接受迪奥尼斯的统治。阿里斯底波的评价是:他会——

> 不假思索地将迪奥尼斯这位暴君,加冕为你们所有的民主制和寡头制的独裁者,要是朱庇特国王……愿意把他的全权让我使用一下,哪怕半个时辰。(II,7)

对阿里斯底波给予迪奥尼斯的这样一份显得有些过高的赞扬,希庇阿斯则表示出有节制的拒绝:

> 你瞧,在对迪奥尼斯的善意上,咱俩不谋而合,而且我也毫不担忧,这竟会使他——假如我的声音真能起决定作用——成为整个西西里的统治者。倘若你想的是,把他提升为全希腊的所有民主制和寡头制的独裁者,那么我想请求你,只保留唯一一个自由国家,而且要让它规模足够大,以便维持独立。这样做也只是为了,我们和那些与我们同样的人,到时候不必向加拉曼特人(Garamanten)或者马萨格特人(Massageten)寻求庇护,一旦我们这位尘世的朱庇特啥时想起来,要扮演一个比我们的个人自由所能承受的更加恶劣的暴君角色。而你认为,诸如此类的暴君行径,不可能也发生在迪奥尼斯这样的人身上——对于你这个看

法，我不赞成。(II,8)

维兰德以其对阿里斯底波的“极少取决于宪法”这一说法的纠正，到达其政治写作的重点：阿里斯底波那种看似考虑了一切语境的观点，也仍没有考虑到一个具有决定意义的语境。人们生活在怎样一种格局下，才能感到最安全而不受侵犯呢？知识分子在哪里才能尽早地逃脱危难呢？我们知道，苏格拉底本来可以逃出雅典的牢狱，本来可以流亡到一个极少讲希腊语的地方。对于他，一所迪奥尼斯的监狱又能有多安全呢？阿里斯底波在和那些动摇不定而受到煽动者们操纵的民主派争锋相对之初，表现出来的那股子冲动劲儿，转化成了一个得到更普遍运用的“谨慎原则”，这是因为他的行为动机（苏格拉底之死）引起了人们的重视。【112】维兰德本应把这种个人的谨慎，与柏拉图在迪奥尼斯二世宫廷里做出的那种尝试（以君主之顾问的身份尽可能稍微接近那个理想中的国家），彼此对照。或许只有小说写到了那一步（IV,14;IV,18)，在此处仅稍有涉及的“知识分子与政治”这一主题，才能真正得到详细的论述，正如阿里斯底波在与那位被迪奥尼斯流放的叙拉古历史学家菲里斯多建立的联系中显示的那样。而在那样的阐述中，事情或许就会变成关于三个城市的一个“寓言”，因为发生在叙拉古宫廷里的事情，本该投射到分别位于雅典和居勒尼的两位收信人的反应和体验里。一个收信人是斯彪西波(Speusipp)，他是柏拉图的侄儿，后来继承了柏拉图在学园里的领导地位；另一个是阿蕾特(Arete)，她是阿里斯底波的女儿，也继承了其父的学派领导地位。或许也是对“机会主义”这个关键词的一次检验：在事情罕有突破之可能的情况下，机会主义赞成采用“政治伎俩”，借助生物的求生本能逃脱灾难。而这对于《傀儡戏院》(*Marionettentheater*)里的

那个思想形象而言，也是一个应用案例。

于是在本章结束时，我们仅有最后一件事要做，亦即：不妨再一次从《阿里斯底波》这部长篇小说里面探出头来，看一看站在这部小说面前的政治作家维兰德，并且也不妨问一问，“知识分子要小心”这个主题，此前是否已经出现过？我们从这部小说中看到（《维兰德的政治著作》，前揭，卷1），该主题和“苏格拉底动机”联系在一起，譬如前文提及的哲学家施蒂庞（Stilpon），他在流亡时也对那个同样邪恶而愚蠢的市政长官的政府深感不满。此外，在维兰德的其他作品里，这个主题也不断出现：不仅出现于《阿布德拉人的故事》——民主分子被其同胞说成精神病人，而且出现于《阿迦通》——主人公起初被逐出民主制下的雅典，然后被迪奥尼斯二世收留，后来失宠，并再次身陷囹圄；还出现于《金镜》——哲学家达尼士门（Danischmend）在沙赫·戈巴尔（Schach Gebal）家中遭遇到同样的事。《聪明的达尼士门的故事》（*Geschichte des weisen Danischmend*）讲主人公过着流亡生活，拒绝返回宫廷去服务。【113】而在《沙赫·洛洛》里，那个受到毁谤的私人医生之所以能继续活着，只因为他毒死了国王。所有这些情节，涉及的可能是作者遭遇的某种类似困扰么？或者说，这一切仅仅表明，作者在维护一个经久不衰的的文学母题？抑或，只有像这样幻想自己一直处于受威胁的状态，魏玛的“安全性”才能让人雄赳赳地忍受下去？不管怎么说，有趣的是，就是这个主题使维兰德多次坚定地发表自己的观点，反对那些旨在统一德国的爱国主义方案；而且也正是这个动机促使他，在此处鲜明地表达了针锋相对的意见。因为无论从对社会背景的分析中，还是从力量对比关系的分析中，都不可能获得那个思想。他本人是够虚弱的，于是必须大声疾呼：

我们的国家宪法的所有……缺点都将(现在姑且不提它那些微不足道的优点)被那个唯一不可估量的收益远远地压倒:只要我们获得它,世界上就没有哪个政治化的民族……能享受到更高程度的人性的和公民的自由(FREYHEIT)……一旦我们获得它,我们就将绝不只有一种宗教,而我们将由此获得良心自由,并有权吟唱新的和旧的宗教赞美诗,我们将带着雄赳赳的自由从事思辨、研究、言论、阅读和写作。(《维兰德的政治著作》,前揭,卷1,页153)

对祖国的爱?民族精神?——亲爱的威利巴德,这种热情有何用处?就算您甚至能在每个德国人身上把它引燃——目的何在(wozu)?①

① 《维兰德的政治著作》,前揭,卷1,页LXVIII。亦见维兰德《论德国的爱国主义》(*Über Teutschen Patriotismus*),见《维兰德的政治著作》,前揭,卷III,页125以下。文章写道:"人们对某一事物之概念的清楚程度,决定着他们思考此事时所能达到的程度;概念……止步之处,就是无知开始之处。无知者的美德在于不懂就问并接受告谕。……这几年以来,我听见了许许多多……对德国的爱国主义和德国的爱国主义者的颂扬;并且,宣布自己赞成这种时髦美德的老实人之数量……正在与日俱增,其势头之猛,以至于连我……大概都可以希望,自己也能变成一个德国的爱国主义者。……在我的童年时代,虽然有人给我灌输过许多关于义务的知识:对上帝、邻人和自己的义务,对父母和师长的义务,偶尔也提过一句对当局的义务、对罗马皇帝陛下以及最高国家首脑的义务,特别是对我亲爱的故乡N.N市的市长和参议会那些先生们的义务;然而,必须成为一名德国的爱国主义者——对于这样一项义务,我却极少听说过,以至于我简直记不起来,是否听见有人曾经肃然起敬地说出过'特国的'(Teutsch)或者'德国的'(Deutsch)这个词,而'德国特性'(Teutschheit)当时还是一个无人知晓的词;但我倒是栩栩如生地记得,在我的课本里,'德国米歇尔'(teutscher Michel)这个称谓,是专门用来骂那些成绩不好的阿雷曼(Allemanier)年轻人:他们只差一点点就可以叫'蠢驴'了。"[译按]阿雷曼人:属西日尔曼民族,在中世纪早期被法兰克人征服。在罗曼语族中,阿雷曼人是泛指所有的德国人。



第三章　哲学

好！我要跟随这步伐，从改造我的外表做起，立即开始新的生活方式。你会看见：我这长长的胡须将很快消失，一种更愉快、更自由的生活方式将取代我迄今为止可悲的生活方式。……倘若我此后某时在路上撞上某位职业哲学家，我定然老远就避开他——无异于躲避一条疯狗。

——路吉阿诺斯，《赫摩梯姆斯或论哲学派》

(*Hermotimus oder von den filosofischen Sekten*)

《罗莎瓦的唐·希尔维奥》——这不正是可以被卡尔·迈[1]这类作家用作笔名的一个标题么？但是不要忘了，维兰德的这部长篇小说纯粹是为可爱的巴莱(Baare)写的，而此标题则旨在迎合读者的口味。绝没有谁强迫人按此标题所给人的印象那样去写这个长篇。可对于《阿里斯底波》这部小说而言，情况就不同了。这个标题甚至不再遵循那些老套路(诸如"某某人的故事"一类)，也不寻求任何标题上的类别归属(如《金镜》)，它只作为关于内容和形式的纯信息出现；它的意蕴如此单调，以至于我只能想到，称其为"绝对干瘪"的标题：《阿里斯底波和他的几个同时代人》。要是有人不喜欢这样一个标题，【116】那他真是个白痴。再回头说《罗莎瓦的唐·希尔维奥》，因为这个标题还没有完呐，它的另一半是《或者自然对狂热幻想的胜利》。这部长篇小说头一章题为"一类姑妈的性格"，然后才是正文。笔者在此处不拟多谈小说的内容；剩下工作就都交给我们的女读者了：

---

① [译按]卡尔·迈(Karl May，1842—1912)，德国消遣文学作家，其作品被翻译成几十种外语，发行量巨大，甚至在中国至今仍不乏读者。

请您合上本书，祝您心情愉快地阅读《罗莎瓦的唐·希尔维奥》。

《罗莎瓦的唐·希尔维奥》末尾有个童话《比利宾克王子的故事》。对于这个童话，笔者本来还有许多话可以说，但暂时不在这里谈。不管怎么看，这个童话故事讲得确实有些冗长；它至少有些滑稽，但还不止于此。在这个故事里，标题中那个“比利宾克王子”有一次被一头鲸吞进肚子，差点淹死在那个庞然大物巨若湖泊的腹内，但他居然能挣扎着游到一个岛屿岸边，结果发现自己置身一个具有洛可可园林风格的梦魇（这儿有鱼儿，那儿有仙女，处处是修剪得规规矩矩的植物）。最后，他踉踉跄跄踏进一处葱葱茏茏的菜园子，一不小心踩上个南瓜。这南瓜竟然大声抗议他的践踏，而且——此处姑且跳过一些细节——情况表明：这只南瓜之所以是南瓜，乃因为一个魔法师为了报复其通奸行为而将其变成这样的。魔法师仅保留了这只“南瓜”“对理性和语言的使用”能力：①

> 其中的头一项能力——正如魔法师所预计的那样——对我毫无用处，除了在我回忆起自己那些业已丧失的幸福时，令我备受折磨；而另一项能力，也只不过是些毫无价值的感叹唏嘘，或者一些令我不得不承受自问自答之苦楚的独白。唯有在这段叙述中，那个聪明人有些自欺欺人——因为，虽然南瓜这一形象和组织形式，可能很不利于观察事物，但它居然敏捷地达到了先验的（à priori）思考。

这部作品写于何时呢？

---

① 维兰德，《罗莎瓦的唐·希尔维奥》（第2部）（*Don Sylvio von Rosalva, Zweyter Theil*），Carlsruhe 1777，页227。

写于1764年，也就是说，要比康德《纯粹理性批判》的出版早十七年。此时，我们终于可以松口气了：毕竟"先验"这一表达——特别是，【117】如果本着强调的目的严格来讲，它并非康德原创。然而，维兰德却绝没有想要借助那个"南瓜"形象，指出一种可以专门用其首创者之名来称谓的哲学方向；此处毋宁说，他所指的乃是一种特定的哲学立场。维兰德喜欢孜孜不倦地修改自己的作品。不仅他的诗体小说，而且他的长篇小说在"最终审定"版出现之前，都会历经他本人的一再修订。《罗莎瓦的唐·希尔维奥》出版于1795年——也就是《纯粹理性批判》出版了14年之后。上述那一处内容是否还原封不动保留着呢？绝对没有——而是已经改为："因为，虽然南瓜这一形象和组织形式，可能很不利于观察事物，但它居然机敏地达到了超验的(transcedental)思考……"(《维兰德全集》，前揭，卷12，页241)。在一部从广义上讲也是讽刺小说的长篇中，人们会容忍这样一个讽喻，尽管如此，如果说(据我所知)此前尚无人指出这一处文字上的变化，这仍然不必被解释为阐释者们对之充耳不闻。也许是基于纯趣味安全上的考虑——尽管这恰好是不可能的。

实际情况可能如之所愿。但无论如何，《阿里斯底波》的读者都会注意到，维兰德并没有让他的阿里斯底波处理哲学话题时避开某些恶意的捉弄。有一个柏拉图主义者，其女友偏要"设想世上也许有某种比柏拉图的"原女人"(Urweib)之纯粹影像更真实的东西"。阿里斯底波质疑此问题时陷入了如下思辨：柏拉图关于男人与女人的原型由此或许可以缩短时间，因为仅有单纯的投影也许的确太单调了。他继续写道："我向你承认，亲爱的斯彪西波，我本来很想也删除这个平淡的玩笑——尽管它文雅风趣，倘若我不是怀有一个隐秘的希望[……]算了，以后再

谈这个。"(IV,11)

1799 年,《新德意志信史》第二卷发表了一篇编者,亦即维兰德本人撰写的评论,题为"关于赫尔德[①]对《纯粹理性批判》之元批判的一句话"。【118】维兰德为赫尔德的《对〈纯粹理性批判〉的元批判》(*Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*)撰写了评论。该书分为两部分:"理智与经验"(Verstand und Erfahrung)和"理性与语言"(Vernunft und Sprache),并由哈特科洛赫出版社提供给图书博览会——顺便提一下,康德的《纯粹理性批判》就是该社出的。这部评论的开头如下:

> 自从肇始于普莱格施托姆(Plegelstrom)的所谓批判哲学获得成功并逐渐传遍我们的大学以来,已经有十五年了——150 年前的笛卡尔式哲学(Cartesianische Philisophie)主要在法国,还有行将结束的本世纪上叶的沃尔夫(Wolff)哲学在德国曾经获得这样的成功。尽管既因其难以洞穿的暗昧和无法把握的幽微,也因其有悖语言习惯以至于几乎需要一部全新词典的艰深术语,这种哲学遭到了普遍的抱怨(……);但是,通过其首创者及其热情的信徒和后学们不辞劳苦的艰辛努力,它终于赢得了对一大批老老少少的德意志人之理智的支配地位——或者确切地说,它赢得了对他们的统治。这种局面的消极后果如今已经变得足够明显,而且,为了引起那些有责任看到这一点的人们的重视,"不要让国家(公共事务)蒙受损害"(ne quid res publica detrimenti capiat)。

① [译按]赫尔德(Johann Gottfried von Herder,1744—1803),德国思想家,启蒙运动的主要代表,狂飙突进运动的先驱。

这些话可真有些过分。“执政官们请注意，不要让国家（公共事务）蒙受损害”（Videant consules，ne quid res publica detrimenti capiat）——这是对罗马公社之首领们的警醒，以避免公社遭受损害。而维兰德此处的评论又何至于此呢？康德的认识论在大学里的传播，究竟会产生怎样一种损害呢？可说这话的人却是认真的。在后来的年代里，维兰德继续写道，可以把探寻以下现象的原因作为一次有奖征答的材料：

> ……在一个于真正的启蒙运动中曾经取得长足进步的民族里，康德哲学竟然能够招致如此众多的追随者，甚至还吸引并蛊惑了我们的一些最优秀的头脑——这是何以成为可能的？①

【119】维兰德的论辩中有几点是奇怪的。首先，自然是他那个令人惊诧的论战联盟："启蒙者"维兰德与赫尔德结盟反对"启蒙者"康德。其次，就维兰德个人而言，论战的火药味非常浓烈。用本雅明的话来说，维兰德并非"文学斗争中的统帅"。对于那些怀疑同时代文学和哲学的所有人而言，他都不是同党——甚至也非他自己的同党，因为对他而言，他提携的那些天才们，完全是些独立不羁（contre coeur）并能自己作出判断的人。我又一次记起他对青年歌德对他本人之攻击所作的信心十足的处理。不妨再想一想他给予青年叔本华的嘉许，想一想他对克莱斯特的鼓舞和勉励（对比一下歌德在克莱斯特的喜剧《破瓮记》上演时可悲的低劣行为吧）。

然而，将这篇评论纯粹作为对魏玛公民赫尔德的友善之举，

① 《维兰德文集》，卷 32，页 541 以下。

则不恰当。虽然维兰德已经有一次把他主编的杂志提供给赫尔德作为后者抨击康德的阵地，但这两种情况的差别恰好富于启发。当时即1785年的问题是：要为赫尔德提供一个讲坛，该讲坛旨在为赫尔德辩护——针对那些向赫尔德本人的著作《对一种历史哲学的思考》（*Ideen zu einer Philosophie der Geschichte*）发动的那些隐藏在一层表态性善意之稀薄粉饰下的猛烈抨击。然而，维兰德本人却没有实施这种辩护：他为此争取了莱茵霍德（Karl Leonhard Reinhold）的帮助。此人当时还不是康德主义者，但却是维兰德的女婿和合作者，后来做了《德意志信史》的编辑。这就引出了第三件"怪事"：维兰德不仅攻击康德①——我已引述了有关内容，而且还把矛头指向康德的追随者，由此也指向了那个莱茵霍德。莱茵霍德在赫尔德发表其《元批判》时，已是基尔大学的哲学教授（自1794年起），此前在耶拿（自1787年起）还是举足轻重的康德评论家。他著有《试论一种新的人类观念能力的理论》（*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*）（1789），并将此书献给"他父亲的朋友们：维也纳的勃恩（Ignaz von Born）、【120】科尼斯堡的康德和魏玛的维兰德"。若非没有对这样一种干预的紧迫动因②，维兰德是不会让这类顾虑继续存在下去的。此外，自

---

① Karl Leonhard Reinhold，《建立人类想象力理论的一种尝试》（*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*），Prag und Jena 1789。

② "德意志普及文库"（前揭）评判这些"关于康德哲学的书简"（Briefe über die Kantische Philosophie）说："它们既对莱茵霍德个人，又对康德主义在实质上产生过有利的影响。莱茵霍德在这些书简中，以极其优美的语言对《纯粹理性批判》给予了一种很好的、中肯的描述，尤其是就它与道德和宗教的关系而言，更是如此。他这些描述不仅得到了康德本人的明确赞同，而且也为他赢得了一份'荣幸'——他随后几年得以在更大范围内传播他对康德的理解，从而他本人也从中享受到了实惠——1787年秋，应耶拿的Curator Voigt动议，莱茵霍德被任命为哲学教授。"

1786年起，维兰德还让莱茵霍德在《德意志信史》上先后发表了八封“论康德哲学的书简”。这些文章对于莱茵霍德的名声能传往耶拿具有决定意义。后来，莱茵霍德到耶拿讲授康德，也讲授维兰德的童话故事集《奥伯龙》。到最后，《德意志信史》也刊登康德的文章了。

难道其间发生了什么“变故”？为此找不到任何证据，而已有证据的性质恰好相反。1787年，莱茵霍德给维兰德看了康德写给他的一封信，信中说：“请向您值得崇敬的岳父先生转达我最衷心的问候和我对他最诚挚的谢意，因为他那些独具一格的著作带给我无尽的快乐。”

维兰德在写给莱茵霍德的信中，谈及康德对莱茵霍德的文章之认可时说：“我祝愿您和他这种光荣的联系能带给您幸福，我对能够促成一位如此伟大的人物给您写了那样一封书信的那种快乐感到欣慰。”①

毕竟，赫尔德的《元批判》不可能合维兰德的口味。在此意义上毋宁说，在维兰德发表其评论的那一时期，攻击康德这一任务，对于维兰德和赫尔德似乎具有相似的重要性。因为，赫尔德批判康德的尝试——在此处仅以纯原则性的方式稍作估计——不能仅仅归结到因《对一种历史哲学的思考》引起的那些旧的冲突。赫尔德曾就其晚年的主要心愿立过一份遗嘱。那也正是1788年去世的哈曼(Johann Georg Hamann)的遗愿。哈曼曾把《纯粹理性批判》的出版介绍给莱比锡的(出版商)哈特科洛赫，因此早在1781年4月6日，他就得到了该书装订之前的清

① 参《古典时期：维兰德和莱茵霍德》(*Aus klassischer Zeit. Wieland und Reinhold*)，见：Robert Keil 编，《作为对德国18世纪精神生活史之贡献的谈话》(*Mittheilungen als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens im XVIII. Jahrhundert*)，Leipzig(o. J.)，页89。

样。起初，哈曼打算就《纯粹理性批判》写篇评论，[1]可他无法确定，如何着手。[2] 同年5月10日，他写道：

> 【121】康德还不知道，他关于时间和空间的言论在知识界比柏拉图造成的混乱更大。在这里，语言和技术才真是纯经院哲学式的理性(Deipara)，并且是洛克(Locke)的"白板说"(theory of tabula rasa)在形式和实质方面的一个新飞跃。两者都错了，可两者又都有道理：可道理何在？并且是何种程度上的？对于这一点也还是：Rhodus et saltus[3](这里就是罗陀斯，就在这里跳罢)。

可见，从康德的《纯粹理性批判》中，哈曼臆测到英国经验主义的一种故态萌发。对哈曼此处所用的修饰语"经院哲学式的"(scholastisch)，不可以当真地理解为哲学史上的那种指称，而应视为进行概念推敲和思辨时的论战性咬文嚼字。8月5日，哈曼已经放弃了写作一篇针对《纯粹理性批判》的(批判性)评论的计划：

> 7月1日，[4]我大致草拟了一个评论计划，可我又中止

---

① Joseph Nadler，《哈曼：尸体神秘主义的见证人》(*Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum*)，Salzburg 1949，页344。

② Joseph Nadler，《哈曼：尸体神秘主义的见证人》，前揭，页293以下。

③ [译按] Rhodus et saltus乃谚语Hic Rhodus，Hic saltus的简约表达，完整的翻译是：这里是罗得岛(玫瑰岛)，就在这里跳吧！这个谚语来自于古希腊，调侃那些说大话的人，要求他们当场表演他们自诩曾做过的事情。黑格尔在《法哲学原理》中曾引用过，用来说明思想不可能超出它的时代。

④ 这篇评论得以保存，起初收入莱茵霍德的《哲学状况便览文集》(*Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie*)，Hamburg 1801。我从这种情况中得不出别的结论。今见：《哈曼全集》(*Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke*)，卷3，Josef Nadler编，Wien 1951，页275以下。

了这个计划(ad Acta reponirt),因为我把作者视为一个老朋友,而且我几乎想说,他是一个多有善举者,我最初获得的地位都得感谢他——因此我很不想冒犯他。

这可以说已经是一种明显的态度转变,尽管哈曼并没有彻底放弃撰写一部"康德批判"的计划。确实,他甚至还试着写了一篇文章,他称之为《关于理性之纯粹主义的元批判》(*Metakritik über den Purismum der Vernunft*)。此文追述了赫尔德的一次鼓励:

> 您的激励使我获得新的勇气思考我的《关于理性之纯粹主义的元批判》。可我是否会从那个立场出发,对此我还很怀疑。找出并戳穿弥天大谎,对我而言就已足够了。但此处同样存在困难。……一切关于理性的喧嚣都是纯粹的风声;说出你的 organon(工具) 和 criterion(标准)! 正如扬(Young)所言。习俗,第二个因素。(《哈曼书信集》,卷V,页 108)

可是不久,他又在给赫尔德的信中写道:

> 我遵循您在上一封信里的暗示,结果我用我关于"理性之纯粹主义的元批判"的计划使自己备受折磨……我的全部设想都失败了,我只能试图结束这件事,好让我能尽快摆脱那种思想。我的目的在于,为您誊写并附上它;故我一直对此写作很犹豫。

稍后,他又写道:"总之,我在阅读中的感觉就像在写作中一

样。【122】这两方面我都难以进展了。"(《哈曼书信集》,卷V,页120以下)赫尔德则说:"我要抓住您的衣襟并提出一个坚决的请求",他要求哈曼给他《元批判》的抄本或定金,心情迫切:"别让我提出的请求落空:因为我的请求并非出于对文字的嗜欲,而是出于对您的精神的饥渴与爱慕。"(《哈曼书信集》,卷V,页192)

他得到了抄本。哈曼的《元批判》[1]刊印于《论元批判入侵的历史》(*Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion*),出版地是康德所在的科尼斯堡,编者是个名叫林克(F. T. Rink)的人,其动机可能在于表示怀疑赫尔德的原创性。现在看来,这是荒唐的。哈曼的文章在其《全集》里共计六页半,赫尔德的《反批评》则多达四十三页。哈曼的批判止于对关于"习俗、传统和信仰"、经验以及语言之哲学的一种逐步"纯洁"上。哈曼对"纯洁语言"的根本理解是:借助概念进行每一次思考,亦即,任何思维并不关心词的语音(Wortlaut):"语音和拼写都是……先天的(a priori)纯形式的东西。"[2]虽然进一步探讨哈曼的语言神秘主义(Sprachmystik)或许是很有趣的事情,但本文只能就此打住(因为只有经过深入分析之后,人们才可能对他的这篇以及其他论著作出不同的描述)。尽管赫尔德赞同哈曼的有节制的逻辑中心论(Logozentrismus):

---

① 参Nadler,前揭,页350。其中包括对《元批判》写成前的哈曼思想的一种内在考察。《元批判》今见:《哈曼全集》,前揭,页281以下。

② 参Richard Rorty对海德格尔的阐释,见《偶然、讽刺与团结》,前揭,页190。大意为:"对海德格尔而言,哲学真理有赖于对音位、发音和词语本身的选择。"亦见笔者的《枯燥无味与不人道:对无聊笑话的语文学思考》(*Witzlosigkeit und Inhumanität. Philologische Gedanken über den Kalauer*),见:Jan Philipp Reetsma,前揭。

> 人类的灵魂凭借词汇运思;它不仅表达,也描述自身,并通过语言整理它的思想……没有人会相信,对纯粹理性的批判会由此而被贬低,最精微的思辨会变成语法。假如它真能完全变成这样,那倒也不错。①

赫尔德的《元批判》是对《纯粹理性批判》文本所作的一种深入分析,包括连篇累牍的引用,详尽的细节考究,然后试图原则性地表态。这一切读来——就这篇文章的风格而言——常常让人觉得轻松优美;谁要喜欢这样一种观点——亦即:在赫尔德的著作里,【123】已经可以看到罗蒂(Richard Rorty)所说的 20 世纪哲学的"语言学转向"②(linguistic turn)之先兆,那他可能会从其文本中获得自己的乐趣。尽管如此,我并不十分推荐阅读罗蒂。我相信,赫尔德的传记作者海姆(Rudolf Haym)的以下看法有道理,他写道:

> 对于那些重要的精神著作而言,仅当赫尔德能够全部或部分地吸收它们时,他的批评才是富有成果的……相反,他批判康德,就像对待他曾经批判过的科洛茨(Klotz)或施罗策尔(Schlözer)、施帕尔丁(Spalding)或尼可莱(Nicolai)一样。他厌恶在康德哲学里出现的那种与他的天性相敌对的东西,因此,他对这种哲学毫无敬意——这种不敬对于那些肤浅和平庸之辈才是理所当然的。赫尔德没有设法使自己首先站在其对手的影响范围内,然后才通过对手自己的思

---

① 《赫尔德全集》(*Herders Sämtliche Werke*),Bernhard Suphan 编,卷 21,Berlin 1881,页 19 以下。

② Richard Rorty 编,《语言学转向:哲学方法时文选》(*The linguistic Turn. Recent Essays in Philological Method*),Chicago 1970。

想之结论去驳倒他，而是采取了一种处于一个完全不同的、与之相左的思想界域内的立场发起攻击，并自以为对手已经被驳倒：于是，他走过对手身边并与之搭腔，将他对其思想整体的憎恨，甚至将他对此整体之误解，肢解成一系列零星的诋毁以及或多或少有些恰当的指责，甚至是嘲讽和咒骂。

可是，当海姆继续说，充分驳倒一个哲学体系的前提只能是“这种批驳本身足以形成一种体系”——这话就有问题了：虽然人们（笔者本人不在此列）也许很想遵从他这种看法，然而却不可能按照这种观点去抱怨赫尔德太缺乏体系性。恰好相反：赫尔德的《元批判》之最大弱点就在于，它企图建立一种与康德体系相抗衡的自己的体系。随后，海姆又说对了，当其继续写道，赫尔德“为其反康德的学说穿上他在对手那里寻获的外衣，从而令这种学说不知不觉地变成了康德学说的一种具有讽刺和模仿意味的反相（Gegenbilde）”。[①] 所有这些——姑且把我前面提到的那个方面搁置一边——真令人相当难受。对于一个职业哲学家来说，赫尔德的批判无非是班门弄斧式的业余爱好，【124】对于一个和哲学家们保持距离的人而言，那就是一种企图以不必要的方式与职业哲学家们发生联系的尝试。文中丝毫没有论及被梅林（Franz Mehrling）十分中肯地称为“资产阶级启蒙运动之愧疚的”赫尔德身上真正有趣的东西是什么。[②] 它并非源于对所发现之材料的一种极端历史化的思辨性构想，而是试图说明，思辨性幻想所依据的那些原则是什么。由于这些原则总是

① Rudolf Haym，《赫尔德：基于生平和著作的描述》（*Herder. Nach seinem Leben und Werke dargestellt*），Berlin 1954，卷2，页712以下。

② 转引自 Arseni Gulyga，《赫尔德哲学导论》（*Johann Gottlfried Herder. Eine Einführung in seine Philosophie*），Frankfurt a. M. 1978，页82。

存在于某种东西之中，人们可能称之为一种“对事物的意义”却又宁可对此默而不宣，于是事情就会被搞糟直至变得令人费解。事实上，以下现象并非偶然：从海姆(Haym)经古留加(Gulyga)直到这几行文字的作者，大家都在竭尽全力地试图准确阐明，赫尔德在他的书中到底说了些什么。

然而，这一点就连维兰德也没有做到。在他那论战性的开场白之后，他几乎只是从赫尔德的序言部分引用了一些内容，并且表示，他本人也不可能讲得更好。于是，他这篇评论就只能给人以这样的感觉：似乎某人在热烈欢迎一样他根本不感兴趣的东西。其实，如果要拿今天的话来说，那么，维兰德从未写过“哲学著作”。在亨佩尔(G. Hempel)编选的维兰德作品中，包括一个“小型哲学论文”部分，其中有两篇短文。一篇题为《什么是真理》(*Was ist Wahrheit*)，旨在回答“什么是启蒙”的问题，并且谈到了“可爱的和美的事物与有用性的关系”。另一篇是《作为生活艺术和灵魂疗救术的哲学》(*Philosophie als Kunst zu Leben und Heilkunst der Seele betrachtet*)。其余文章讨论的是宗教宽容问题或者心理学问题，并且似乎在探寻，人是否可能是一个伪君子，而自己却不知道；或者探讨人们有无相信鬼神显灵的潜在倾向。虽然维兰德在1769到1772年间曾在埃尔福特做过哲学教授，可他在那里写的东西，除了诗体小说《新阿玛蒂斯》(*Das neue Amadis*)和他在《人类秘史论文集》(*Beiträge zur geheimen Geschichte der Menschheit*)中对人类学的遐想之外，【125】则主要是一些长篇小说。在这些长篇小说中，哲学家扮演着重要的角色，例如以第欧根尼为主人公的小说《苏格拉底的出神入化》(*Sokrates mainomenos*)，或者国事小说《金镜》。维兰德属于还未将哲学看作一种职业的那一代人。哲学家们对其职业的自我理解是：为其他科学或美学开路，或者准确地说，为它

们提供基础。

就哲学的职业化而言，康德是个关键人物，至少在德国如此。从这一方面，是否可以看出维兰德的动机呢？难道他在18世纪末，就敏感到了类似于詹姆斯（William James）在19世纪末同样觉察到的那种东西么——当他目睹新康德主义（Neo-kantismus）和“认识论”（Erkenntnistheorie）这一学科的胜利，眼看着“我们这些秃顶的哲学博士黯淡无光的白发”，“他们在研讨会上百无聊赖，而以‘哲学的视角’并在别的地方写成这些令人生厌的文学报告，他们靠二手资料为生，并且绝不会把‘美学’和‘认识论’相混淆”？① 至少有这种可能。可这背后或许隐藏着更多的东西，不止是对一种无聊而狂妄的新时尚的厌恶。维兰德在对赫尔德《元批判》的评论中写道：

> 如果话题与那些由各种假定构成的形而上的庞大建筑（空中楼阁）之一有关（我们在本世纪只能建造其中一些——但其整体之宏伟却已足够显眼——并眼看它们在不久之后又寂然坍塌），那就根本不需要那样一只“手臂”。②然而，那哲学的魔宫——是来自北方的大魔术师③让它“从其现象中”④出现的——就其内在属性和目的而言，具有迥

---

① 转引自 Ricard Rorty，《自然之镜》（*Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*），Frankfurt 1981，页 154。

② 赫尔德的 d. Verf。

③ “大魔术师”是摩泽尔（Friederich Karl von Moser，1720－1794）为哈曼所取的“浑名”，维兰德此处用“大魔术师”指康德。[编者按]大魔术师（mαγυσ），源于希腊文（μα ώγos），一般指聪明、有学问、博学之士，如新约记载耶稣降生时的东方三博士，即写作（αϑτρευsμαφγα）。

④ [编者按]εκ πηαιυομευρυ，怀疑原文为 εκμηφΦαιυοφμευου 之类，可能接近 εξ υιμιλο 的意思。

> 然不同的重要性。其目的不仅在于，为一小部分生活悠闲的形而上魔术的爱好者们提供一种结局无害的消遣方式：这种活动被视为严肃的事情。那个魔力十足的城堡，它被新的、更胜于咏叙调的亚塔兰特(Ariostische Atalante)用一支由伪柏拉图的本体(Noumenons)制成的综合性魔术棒的无上威力织入超验的虚空(das überempirische Leere)，【126】它不为别的，仅为那个唯一的、永不毁灭的真理之神庙而建造，在它之外没有疗救，并且，所有的亚当子民都必定需要踏入其中，如果他们不想在自己与生俱来的极端盲目中永远摸索而迷失方向。(维兰德，前揭，页543)

"必定需要"——"明人不用细说"(sapienti sat)。这就是毫不宽容的基督教的"必须(强迫)进去"(compelle intrare)，而维兰德也立即写到了"这种新的福音教的使徒(们)"。这种联想在维兰德那里——在他写作那篇评论的时期——可以说受到了过度限制。其时，他刚刚完成另一部长篇小说《阿迦通精灵》。小说的最后部分包括了对自使徒时代以来的基督教历史的一个总结，并描述了因基督教上升为欧洲大一统宗教而导致的破坏文明之后果。这些内容用意何在——它偏偏针对的是康德这样一位被海涅(Heine)誉为写出了一柄"斩杀德国自然神论之利剑"①的哲学家？

对于这个问题，尚无"直接的"答案。为此，人们必须既要设身处地，而且准确些说，又要跳出圈外来考虑问题。如果从现代

① Heinrich Heine，《论德国宗教和哲学的历史》(*Zur Geschichte der Religion und Phliosophgie in Deutschland*)，见《海涅全集》(*Heinrich Heine，Sämtliche Schriften*)，Klaus Briegleb 编，München 1978，卷3，页594。

哲学(姑且认为自笛卡儿以来)的传统来思考和解读,就会蓦然感到,上述特定的问题设置由此变得豁然明朗,因为没有它们,也就不会有上面所说的哲学的历史。出自哲学史内部的一种观点是:之所以有哲学,乃因为存在特定的问题;之所以存在哲学的历史,则因为有着前仆后继的旨在解决这些问题的各种尝试。而从一个并非立足于哲学史内部的角度来看,则人们未必不认为:之所以存在哲学问题,仅仅由于有哲学存在——但这种观点也仅当存在哲学之后才是可能的。在此,我并不想建议读者以那样的方式去思考哲学,但却采取这样一种立场:从它出发又可能走上那样的思路。无论如何,他必须远离这样一种德国传统:【127】按此传统,如果有人从康德那里看不见一种业已使理性变得更好了的转折,那就是一种亵渎。

为了尝试一下,我建议采取一种盎格鲁一萨克逊式的视野:罗素(Bertrand Russell)在其《西方哲学史》(通常我不会推荐此书)中论及康德时写道:"康德对因果律思想的批判,将休谟从他固执的酣眠中唤醒——至少他是这样说的;然而这种唤醒却是短暂的,稍后他又创造了一种睡眠方式,使自己得以重新睡去"。[1] 可见,罗素在此是出于这样一种立场:他最终想要给英国经验主义——首先给洛克重新定位。可这并非维兰德关心的事情,他大概对赫尔德那个——或许同样要重新界定洛克的——经验概念也毫无兴趣;在他的评论中,这一概念无论如何都是不值一提的。尽管人们对此问题的讨论总是喜欢停留在细节上,我仍然建议,在阅读维兰德的作品时,必须使自己适应这样一种视角:这种视角——即使出于对休谟的尊重——可以让

① Bertrand Russel,《西方哲学史》(*History of Western Philosophy*),London 1961,页 678。

人清楚地看见种种习惯。

1789年3月3日，维兰德寄给莱茵霍德一张康德的肖像。莱茵霍德在耶拿设法找到某个人，此人能够判断，画上的人是否像康德，因为维兰德要把这幅肖像刊登在《德意志信史》上。此外，他还阅读了莱茵霍德的文章《论康德哲学迄今为止的命运》(*Über die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie*)[①]：

> 我难以用言辞向您表达我对它的巨大喜悦和十分的赞赏。此外，因为您由此为这件好事作出了重要的贡献，我带着无法形容的快乐已经在提前享受您这篇从任何角度看都非常杰出的论文将会带给您的成功。您在文中出现在一片光明里，它使您在每一位并非“脑袋如榆木疙瘩不开窍”(ein tribus antieyris insanabilie caput)的读者眼里，都变成了康德之奥义的最有效的阐释者。而康德将由此在那些——自己尚不能看见事物的——人们当中，获得众多的信徒，至少是改换门庭者(Proselytos porta)[②]，他们通过对您的信赖而被引向对他的信仰。(《维兰德和莱茵霍德》，前揭，页107)

【128】倘若要我对“老练”这一概念下一个指示性的定义，我将请人们注意这一处内容。维兰德祝愿莱茵霍德获得一桩伟大事业的幸运和成功——天知道他离那还有多远。可如果那真的

---

① 此文后来被用作莱茵霍德献给康德和维兰德的那本《建立人类想象力理论的尝试》(前揭)的“导论”。

② [编者按]指皈依、改宗不久，或有门外汉、未曾登堂人室之意。

是莱茵霍德的选择，那就应该祝他幸运。“您”使人皈依，“您”受人信赖，因为“您”的文章写得清晰、优美且避免了（就像后来海涅所说的）“那种晦涩干瘪的牛皮纸文风”（《海涅全集》，前揭，页598）。附带说一句，海涅后来（a posteriori）也赞同维兰德的以下判断：

> 《纯粹理性批判》……最初完全被人忽视。当时只有两条不起眼的广告介绍它。直到后来，许茨（Schütz）、舒尔茨（Schultz）和莱茵霍德的文章才把公众的注意力引向这部巨著。对该书之认可姗姗来迟的原因，或许在于它那异乎寻常的形式和拙劣的写作风格——特别是后者。为此，康德所受的指责之多，超过了任何其他哲学家……（《海涅全集》，前揭，页596）

可以肯定，对于维兰德这样的作家来说，《纯粹理性批判》的文风绝不值得褒扬，那种认为该书在此方面独具风格的观点，诚然是令人生厌的。① 尽管如此，“与其读其康德，不如读莱茵霍德”，这一当时的准则在今天听来，正如人们已经承认的那样，只会令人惊诧不已——不管怎样，从哲学史的内在立场来看，就是这样的。

> 论及您由此对公众产生的影响，没有什么比这个思想更加幸运了，亦即：依然把“康德是否找到了普遍有效的原

① 《海涅全集》，前揭，页597：“康德通过其主要著作的晦涩干瘪的牛皮纸文风，贻害颇多，因为后来那些没有思想的模仿者们，学的就是他这种表面特征，结果，我们这里就产生了一种迷信：谁要是文笔优美，就不是哲学家。”

则"这样一个问题悬置待定——同时却要以最有启发性的方式来证明：假如真是那样，那么他的哲学就事情的本质来说(per naturam rerum)必已经历了其迄今为止业已有过的一切命运。您将很快看见，这种论证方式将会对所有那些不太开窍的人们中的绝大多数产生影响，而且您这篇文章将会被人们满怀钦敬和喜悦地接受，从而人们将因此急不可耐地希望获得教益——也就是公众期待着通过您从康德哲学本身获得的那种教益。【129】特别是您的语调也是很到位的，那是您所特有的，并作为您的优势将您与我们的其他哲学家以及那些纯粹为虚荣而来的人们，区别开来。总之，我最亲爱的R.，您有这么灵光的头脑，这么敏锐的思想，您对整个哲学领域的这种正确把握，这种节制与谦逊，您对自身和您的事业建立的良好信赖，你的作品的这种艺术性和自然得体的高雅文风——就这方面而言，您在所有职业哲学家当中是独一无二的：凭这一切，您将很快获得所有读者的支持，并将永远赢得普遍的尊重，而您的名字和荣耀将与康德的声名密不可分地永远联系在一起。(《维兰德和莱茵霍德》，前揭，页107以下)

这些话是一种提醒：莱茵霍德不应由一个中介者变成某个哲学派别的一员。人们可以这样认为，维兰德完全支持如下观点，阐释者的事业可能由某一个人做得最好，此人能够采取一种中立的态度处理有关材料——或者我们这样来说：在其诠释过程中，他首先考虑的，并不是要说服读者们相信什么。这样的阐释者形象显然是与维兰德本人作为一位关心政治的作家的自我图像并行不悖的。此外，同样明显的则是维兰德对康德哲学体系所抱的怀疑态度，只不过面对莱茵霍德，他不想把他这种疑虑

摆明——姑且不论这样一个事实:没有证据表明,维兰德在这一时期认真研读过《纯粹理性批判》原著,从而在此意义上他对康德的判断也是谨慎的。一个月之后,维兰德便让莱茵霍德为他开了为期一周的“小灶”讲解康德哲学,而且这并不是最后一次。(施塔纳,前揭,卷2,页168,228)

过了两年,也就是1791年,维兰德写信给莱茵霍德说:

> 此间我怀着极大的兴趣拜读了您为新版《纯粹理性批判》所写的评论。有一段引自康德前言的文字,其中认为康德的做法(Procedur)引起了哲学的一场全面革命,【130】并拿它与哥白尼(Kopernik)藉以改造天文学的那种革命相提并论。这使我的脑海里蓦然闪过一道亮光,似乎给了我关于那种新哲学之整体的一种可以把握的观念,并使我有了几分希望:在您的帮助下,我将来或许还能够把问题看得比此前更为清楚。(施塔纳,前揭,卷2,页126以下)

维兰德提到的康德所写的那段文字如下:

> 我似乎觉得,数学和自然科学——它们通过一次突如其来的革命就变成了它们现在这样——的那些例子是很值得怀疑的,如果我们要考察思维方式之变革的这个重要阶段,并且要在此处把它们惯用的类推法作为理性认识与形而上学联系在一起进行至少是尝试性的模仿,因为这种思维方式对于上述科学而言已经变得很有优势。迄今为止,人们认为,我们的所有认识都必须以对象为准;可是,一切尝试,亦即先天地(a priori)借助概念去把握某种东西以扩展我们的认识,在这一前提下都

是劳而无功的。因此，人们也曾尝试过，我们能否以如下方式更好地完成形而上学的任务：我们假设，对象必须以我们的认识为准——这就与一种先天的（a priori）认识所要求的可能性更加一致；并且认识可以通过对象——在其尚未被给与（gegeben）我们之前——确定某种东西。此处的情形，正如哥白尼最初的那些思想。他起先假设，整个星空都在围绕观察者旋转，却发现无法更好地解释天体运动，他便作出相反的尝试，以期让他的解释更加合理，亦即：让观察者自身转动起来，而让星空保持静止。（《康德全集》，前揭，页25）

维兰德此时可能想到了什么呢？

首先，他豁然明白了康德哲学为自己在思维史上所要求（Anspruch）的地位。【131】人们几乎不会怀疑，这样一种要求本身令他讨厌。

其次，维兰德并没有忽略，康德是在将他自己对作为科学的形而上学之论证与哥白尼的革命相提并论。在维兰德看来，这种对比在形象层面上表现出了某些值得注意的不当。因为，既然哥白尼的转折是"认识必须以对象为准"这样一种观点的结果，那么康德在形而上学里的转折，就是对人的"中心"位置的确立。从历史传统来看，康德的做法或许就是一种果断地"回归柏拉图！"（Zurück zu Platon）的代表——在自然科学带着几分坚定的亚里士多德主义把自己从哲学中解放出来之后。维兰德对赫尔德《元批判》所作的评论明确显示，他从康德身上窥见了一种倒退——退到了在欧洲思想里已经达到的某些东西之后。故此，康德主义在维兰德看来就是反启蒙的（Gegenaufklärung）。这或许可以解释他八年之后的评论的激烈程度。是否这段引文

真的使维兰德从对康德的怀疑骤然转为敌对，我们当然不能断言，正如关于他对康德作品的研究深度我们也所言不多一样。唯一可以肯定的只是，1794 年以后，维兰德越来越不喜欢谈及有关康德的任何话题。

维兰德不希望在《德意志信使》上看见康德主义者常说的那句“黑话”——“康德先生的行话”(the cant of Mr. Kant)[①]。1794 年，他写信给莱茵霍德说：

> 康德的《纯粹理性范围内的宗教》(*Religion innerhalb der blossen Vernunft*)在我的脑海里像幽灵一样闹得很厉害……请您时刻准备操起我赋予您对付这个原初(Archi—)[②]哲学家的诉状和长矛，他使我几乎时时刻刻都感到分裂，最终却不得不与之和解。对于他本人我是满意的，可是对于他那种哲学“黑话”，我实在无法容忍。那种话语既非德语，也无法译成任何语言而又不至于毁掉这种语言——**绝不可能**！(施塔纳，前揭，卷 2，页 336)

同年，伯特格尔(Böttiger)在其备忘录中写道：

> 维兰德重新强烈声明他反对康德哲学“瘟疫般的流行”。所有聪明的头脑都应起来一致(en masse)反对一个怪物的崛起——它威胁着一切人道和语文。(施塔纳，前

① 《维兰德的生平和著作》，前揭，卷 2，页 325。[编者按]语带双关，亦指对康德的歌颂。

② [编者按]出自希腊文 αφρχηώ，有权威、首要的意思，也可指标新立异者。

揭，卷 2，页 391)【132】

1795 年，从一个名为格尔宁(Gerning)的人的日记中传出维兰德以下这段值得注意的话：

> 歌德是个没有学问、读书不多的俗人，却进入了博物学家(Polyhistorey)之列。他的精神不再是个老者(der Alte)，否则他就不会跟着众人一起在康德的"怪物"里面闪现，并在歧路上用其他话语寻找究竟。(施塔纳，前揭，卷 2，页 415)

维兰德笔下虽然一再出现对康德本人表示敬重的言辞——"然而千真万确的是，康德的文体太糟。"在以后的年月里，莱茵霍德逐渐疏远了康德，对此，维兰德自然是十分欢迎的。① 可是，莱茵霍德对费希特(Fichte)的钻研却几乎令他大为惊骇(参本书扉页所引伯特格尔语)。在公开场合他不想谈论康德(施塔纳，前揭，卷 2，页 651)。伯特格尔刊登在《德意志

---

① 《维兰德的生平和著作》，前揭，卷 2，页 668。至于莱茵霍德是否真的曾是康德主义者，我在这里无法深究。况且，就维兰德与康德的关系来看，这个问题也无足轻重。故此处我仅指出：莱茵霍德对康德的钟爱是一种误解，完全可以从莱茵霍德的职业需要加以解释。莱茵霍德这位僧侣在其改变宗教信仰之后，亟需寻求一个体制上的框架，而对作为科学的形而上学的那份要求，似乎恰好能为他提供这种保证。为此，不妨比较一下他写于 1784 的"前批判时期"的著作《世俗化前后的科学：一幅历史画卷》(*Die Wissenschaften vor und nach ihrer Säkularisation. Ein historisches Gemählde*, *In*: *Karl Leonhard Reinhold*, *Schriften zur Religionskritik und Aufklärung* 1782 — 1784, Hrsg. Zwi Batscha, Bremen 1977)、写于 1790 年的《论哲学作为严格意义上的科学之可能性》(*Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*)和写于 1791 年的《论哲学知识的基础》(*Über das Fundament des philosophischen Wissens*)(后两本书皆为 Wolfgang Schrader 所编，Hamburg 1978)。

信使》上的一篇来自英国的抨击康德的文章也不能令他感到愉快。他并不想大声反对某种他不太熟悉的东西:"因此他尽量不谈康德哲学,不谈他是否会立即撰写有关文章(lueurs),也不愿公开发表反对费希特的言论"(施塔纳,前揭,卷2,页703)。1799年2月他还这么说。5月他却写出了对《元批判》的评论。他不想让赫尔德单枪匹马地孤军作战。这篇评论令莱茵霍德感到"很恶心"(施塔纳,前揭,卷2,页748),并且局面再也没有完全恢复正常。于是,维兰德请求莱茵霍德设法"弥合康德和费希特使我们之间产生的不幸鸿沟"(施塔纳,前揭,卷2,页753)。

1799年5月,维兰德撰写了那篇赫尔德评论。在2月,他还计划模仿西赛罗的《图斯卡鲁谈话录》(*Tusculum Gespräche*)写一组《奥斯曼人谈话录》(*Osmantinische Unterhaltungen*)。据称,在文中,居勒尼的阿里斯底波(Aristippos von Keyrene)的哲学应占有一席之地。据伯特格尔记载的维兰德的表述,此人的哲学"是唯一真实的"(施塔纳,前揭,卷3,页703)。可是在6月,根据吕特克米勒(Lütkemüller)的报道,维兰德已经动手写一部献给阿里斯底波的长篇小说。《阿里斯底波和他的几个同时代人》替代并实现了他此前的那些创作计划。因为除了《奥斯曼人谈话录》,【133】维兰德还计划翻译色诺芬的《回忆苏格拉底》。这些计划绝不是一个认为自己已经"江郎才尽"却又忽然发现还有几分余力并想再写一部长篇小说的老人晚年的消闲活动——就连翻译色诺芬的计划也绝不具有此类性质,虽然在此之后,他再也没有撰写过什么著作。维兰德的翻译动机也绝不是出自偶然事件,更不是他藉以糊口的营生。他的翻译活动一直是他自己的文学关怀以其他形式进行的延续;而他的长篇小说对他而言,则是他以其独特方式对传统的承续。伯特格尔写信告诉麦克唐纳(Macdonald)说:

> 今年冬天，他将翻译并以全新的方式处理色诺芬的《回忆苏格拉底》。这一翻译成果将同时作为他的哲学信念的遗嘱和针对康德繁琐哲学的解毒剂。（施塔纳，前揭，卷3，页671）

维兰德写了《阿里斯底波》，这小说对他意味着什么，可以从以下方面看出些端倪：他把这本书的失败，和他对赫尔德《元批判》引言中的——他在他的评论中援引过的——一段话的影射，与康德主义的蔓延联系在一起：

> ……常常令我恼火的是，讨厌的政治和自然哲学的巫婆（Hägsa）为唯一一部著作夺走了当今读者们的所有接受能力——它是以希腊式的混合与纯洁性创作的，也必须以那样的方式被人接受。（施塔纳，前揭，卷3，页135）

"巫婆"是赫尔德在其为《元批判》所写的讽喻性前言里给超验哲学（Transzendentalphilosophie）起的名字。

这些话听来就像一个抱怨自己身不逢时的糟老头吐出的散发着偏执狂气息的愤懑。此外，这不是几乎有些可笑的行为么——他竟然想用一部历史小说去抗拒一种哲学潮流？然而，事情的确不是那样的——如果从我想在下文再具体分析的另一种观点①来看；此处我先得在一定程度上坚持且不得回避这样一种认识：如果将《阿里斯底波》作为一部哲学小说来解读，【134】那么它就是一部为启蒙运动辩护的作品——针对康德的

① Klaus Manger，Klaus Bäppler（《哲学上的维兰德：其思想之各阶段及特色》，前揭）却都没有在各自的著述里思考过这一点。

追随者们提出的把哲学作为一种基础性原则的要求。对于维兰德来说，康德主义就是要提出一种新的、对无错性（Unfehlebarkei）的要求。“批判哲学”（kritische Philosophie）这一表达在他看来，就是一种垄断“批评”的要求；也就是这样一种意愿：想在对象尚未被给定我们之前，就形成某种关于对象的东西——简直是一种古怪的念头；而“超验哲学”对他而言，则意味着一种既可笑又危险的尝试，亦即：把人的思维建立在不可辩驳的确定性（Gewissheit）之上，而不是从易错性（Fehlbarkeit）和不确定性（Ungewissheit）出发——对于这两者，他只知道一点：它们实际上是决不可能被排除的。维兰德更担心的是在宽容的人道发展中出现的倒退。至于赫尔德试图咬住不放的那类哲学上的细节问题，从根本上说，维兰德毫不关心。康德想要把哲学作为基本原则来建立，他这个大获成功的尝试，被维兰德视为一种其本身应予革除的时代病。尽管维兰德对康德本人评价甚高，但是，他却把作为一种“超验哲学”之成功宣传家的康德视为反启蒙的化身。这也不是观察事物的习惯角度；而下文要讨论的一些观点，也是一些我们为了尝尝其“滋味”而必须“采取”的视角。

维兰德在小说第四部中对柏拉图《王制》（*Politeia*）的评论，让我看到了对作为一种无节制的要求之代表的柏拉图那一类人的批判，可它在如下意义上却让人无所适从：它是从哪一个哲学立场出发的——这无法从它本身获得确切的答案，或许读者们能在评论的第三章找到相应解释。传统中关于历史上的阿里斯底波的哲学的信息极少。对此，维兰德在他对贺拉斯书信和讽刺作品的评注中也未能将其归纳成一个体系。古代世界有个杰出的福伦德（Vorländer），①这就是第欧根尼·拉尔修，他的《名

---

① Diogenes Laertios，《明哲言行录》，前揭，德译本 Otto Apelt，Hamburg 1967，页 107。

哲言行录》提供的主要是些趣闻轶事。【135】基于这些轶事，人们往往以为已经认识了阿里斯底波，这种认识至少与无论如何都被认为是柏拉图说的一句话有关：阿里斯底波是唯一一个会身穿破烂衣服或盛装行走的人。贺拉斯的原话是这样的："生活的各种情形，阿里斯底波都能坦然处之；荣辱不惊"（Omnis Aristippum decuit color et status et res，/temptantem maiora fere，praesentibus aequum）。维兰德具有惊人的语言能力，他总是能以成倍拉长原文为代价而把拉丁语句子转换成德文，同时又不至于让人觉得译文掺了水分或者膨胀了。这两句话，维兰德翻译如下：

> 阿里斯底波令我喜欢的是/对他而言，每种颜色、每种幸福都很相宜，无论贫穷或富裕，无论穿着艳丽的礼服，还是/破烂的外套，他总是/还像他自己，总是依然如故。（I，17）

在此关联中，人们会记起被认为是阿里斯底波说的那句生活格言，维兰德也将其选作他那部小说的格言："勿自以身为物役"（echô ouk echomai）①，这很难准确地译成德语，如要勉为其难，就只能把原文第一人称单数转为座右铭似的东西："别让你被你所占有的东西占有！"但这样一来，它就带有类似于明哲保身的意味。不管怎样，这一切都只是生活艺术，而非认识论。维兰德笔下的阿里斯底波写道：

> 对于哲学，我想，就像对于人的鼻子：使鼻子之为鼻子

① [编者按]源于希腊文 εχωου ώκ εχομαι，直译可作"吾役物而不役于物"。

的东西，在每个人那里都是同样的，然而人人却都有自己的鼻子。(I,21)

这听起来也让人觉得是在描写一种生活风格，而不是在处理某种特定的、通过冠以“哲学的”这一修饰语而区别于其他东西的问题。或许《阿里斯底波》的特殊之处正在于此中？

此时作出这一判断可能为时尚早，尤其因为我们不应忘记：《阿里斯底波》是维兰德很久以前的一个计划的兑现，亦即写一部苏格拉底学派的历史。曼格尔也指出了这一点。[①] 苏格拉底学派包括三个支派：柏拉图的学园派(akademisch)、以早期的安提斯泰尼和后来的第欧根尼为代表的犬儒派(kynisch)，最后是以阿里斯底波为代表的居勒尼派(kyrenaisch)。

正如我听到的那样，我的老朋友安提斯泰尼很久以来就已在居罗斯阿格(Cynosarge)传授苏格拉底学说；【136】柏拉图从埃及和意大利旅行回来以后，则在他那紧挨着学园的小园子里面，创办了一种苏格拉底学校。(II,45)

关于他自己对这两个学派的看法，由于他敬重它们是苏格拉底学派的后继者，他的态度并不含糊：

此外我到学园和居罗斯阿格的每一次访问，都证实了我的讨人喜欢的想法：假如我能下定决心，把我那一点点智慧同样在大街、集市和市政厅，或者在花园、训练场和林苑

① 由于反感《阿里斯底波》，森格勒(Friedrich Sengle)便不假思索地忽视了这一点。他写道：维兰德从未实现过他早在爱尔福特时期就已定下的那份计划。

向世人传布，最后就会轻易发现，那繁盛的、被他昔日的同志们排斥，并随时被阴险地刺伤的居勒尼的阿里斯底波——一切都适得其所——仍然是苏格拉底学派中最受尊重的人。(III,2)

实际上，柏拉图和色诺芬对阿里斯底波的印象很坏①——第欧根尼·拉尔修已经认为有必要指出这一点(第欧根尼，《明哲言行录》，前揭，页106)。阿里斯底波被视为一个轻浮的年轻人，他不认为有必要守护正在死去的苏格拉底，并且很久以前就把苏格拉底视为逃避义务且不可信赖的范例。最有名的就是一则关于那只山鹑的轶事(此事也写入了小说)。这只鸟是他花50个银币买来的。他为此遭到安提斯泰尼的责备。于是，他问安提斯泰尼，如果这只山鹑比较便宜，他自己是否会买下它。安提斯泰尼给予了肯定的回答。阿里斯底波便说，从这个故事人们只能得出如下结论：金钱对于安提斯泰尼远比对于他更为重要。那是"一种讨人喜欢的哲学，一种关于遗产的哲学"，马尔库塞论及阿里斯底波时曾这样写道(马尔库塞，《柏拉图与迪奥尼斯》，前揭)，可这种看法是不恰当的。它涉及的并非这样一种态度：这种态度之所以不看重金钱，不是因为人们很有钱，而是因为无论钱多钱少，人们总是只能看到用金钱能买到什么，也就是只看到手段，却看不见目的。然而无可争辩的是，人们会很容易习惯于这样一种态度，只要没有经济方面的困难；同样毋庸辩驳的是，那样一种态度必定会令一些人难以忍受：【137】

……希腊人阿里斯底波，

① 参柏拉图，《斐多》，59 b-c，和色诺芬，《回忆苏格拉底》(曼格尔版附录及注疏)。

> 他站在利本思(Libyens)荒漠中,叫他的奴隶们
> 把沉重的金块统统抛弃,
> 它使他们行动迟缓。(贺拉斯《讽刺诗集》,II,3)

人们不应该回避那些关于生活方式的问题,倘若要讨论古代哲学——就苏格拉底学派而言,尤其如此。不妨这样说,犬儒哲学无非是一种对特定生活方式的宣扬,以及在日常实践中对此方式的适应。毫无疑问,较之于犬儒哲学或居勒尼学派,学园派哲学与现代的亦即一种职业意义上的"哲学"更加相关。尽管如此,在《阿里斯底波》中,这种生活方式在某一时期却是人们所追求的,因为它在其创立者活着时,除了是一种正在形成的学说之外,首先是一种新的生活方式。准确些说,从小说的描绘中人们可以看见,搞"哲学",就是一种特定的处世方式,并由此把选择一种特定的生活形式作为前提。

因而,维兰德笔下的阿里斯底波这样看他自己及其苏格拉底学派的弟子们:

> ……正如经验告诉我们的那样,儿童们往往在不知不觉中按照他们眼前的教育者形象塑造自己,并且或多或少地模仿他的姿势说话、走路、抬头等等,因此结果就是,只要是苏格拉底的弟子,人们从他身上就能或多或少地察觉到那些特征。例如:柏拉图就常常拿自己惯用的讥讽和他那细腻的文风开玩笑;色诺芬也常常取笑自己的伦理学和治国艺术中的基本概念、准则和观念,还有他对神谕、梦幻和祭品的信奉;安提斯泰尼喜欢嘲笑自己对富人们的一切舒坦和悠闲生活及不自然欲求的蔑视;【138】而忒拜的刻比斯(Cebes von Theben)则乐于嘲笑自己那种特有的、善于为

哲学穿上寓言和讽喻之外衣的天才。可我本人却几乎什么也没有学到，除了苏格拉底那种知足常乐的态度以及他对一切粉饰和矫揉造作，对一切自大、自满和不得体的狂妄之举的由衷憎恶；还有他对一切吹毛求疵的、生活中并无必要的、无非是为了出风头和斗嘴而进行的种种玄想的蔑视态度；他在阐释各种值得探究的问题时，总是首先注意经验已经告诉我们的那些方面，并且要追究由相关问题分解出的那些概念的产生方式；而在寻求真理的过程中，他总是要设置如下前提：真理必须是离我们很近但却往往被错过的东西，因为人们总是误以为，只有不辞劳苦到远方才能寻获真理。就上述所有这些方面而言，当然还有其他一些方面，（如果我没有过分抬举自己）我觉得自己和他如此相似，以至于我有时候会以为，我就是他——假如我是在第七十七次奥林匹亚赛会中（Olypiade）在他所处的环境中来到人世的；或者他就是阿里斯底波——假如他四十年之后降临到我身上。（III，8）

这是对一个先前的判断的友好表达——据此可以认为，安提斯泰尼对苏格拉底哲学言过其实，对柏拉图则是曲解（II，45）。而后者，正如人们将会记起的那样，是对《王制》之评论的重大的主导动机。

不难看出，维兰德的动机，亦即“正确”评价历史上的柏拉图，与试图介绍他的阿里斯底波的主旨密切相关。此处重要的乃是，维兰德突出了*方法*的一致性。关于历史上的苏格拉底的文献，或许可以采信色诺芬在《回忆苏格拉底》以及柏拉图在《会饮》中的记载。据此记载：真实的苏格拉底有时甚至比作为职业军官的色诺芬更为风趣。这种禀性，亦即偶尔会显得很风趣，就

是唯一将柏拉图和苏格拉底真正联系在一起的东西。【139】一个我们不再感兴趣的名叫刻比斯(Kebes)的人和苏格拉底一样,喜欢编些荒诞不经的故事。安提斯泰尼是在学样儿。仅此而已。这样来看,人们也许可以说,维兰德描写的是苏格拉底学派的瓦解。

维兰德认为,该文献最清楚地反映了"历史上的"苏格拉底的情况。但他这个判断是不恰当的——我们如今在中小学就知道了这一点。福伦德这样写道:

> 以前的主流看法是:色诺芬的描述……因其冷静平淡而是"较客观的",因为它更忠于历史,从而当然比柏拉图在其几乎所有对话中对苏格拉底所作的虽然更有艺术性,但却更"主观的"描绘更值得重视。狄森(Dissen)(1812年)和施莱尔马赫(Schleiermacher)(1815年)首先动摇了这种观点。随后又有研究表明,色诺芬本人并非哲学家,完全不具备从深度上充分把握苏格拉底之哲学目标的能力……①

这种说法,读者们在希腊语课堂上或许就曾听过,然后又读过柏拉图写的"苏格拉底"对话录,《克力同》(*Kriton*)、《拉克斯》(*Laches*)和《普罗泰哥拉》(*Protagolas*),当然还有《申辩》(*Apologie*)以及后面我还要专门谈到的《会饮》。这是一种令人迷惑的循环论证:色诺芬之所以未能理解苏格拉底身上的哲学因素,是由于他本人不是哲学家。既然如此,我们又何从得知苏

---

① Karl Vorländer,《哲学史》(*Geschichte der Philosophie*),卷1,Reinbeck 1990,页59。读者不妨开心一刻,对照维兰德的阐述(亦参本书第6章)去阅读克尔凯廓(Kierkegaard)的《论讽刺的概念》(*Über den Begriff der Ironie*),尤其是论色诺芬的那一章!

格拉底身上的哲学因素呢？

我们是从柏拉图那里获悉的。色诺芬很少具有柏拉图性质，因而不可能像柏拉图那样去描述苏格拉底。可是，是谁愿意教一个哲学史家作出结论呢？或者换句话说：为了成为哲学史家（Philosophiehistoriker），人们需要具备一种关于他要为之撰写历史的那个专业的特定观念。首先必须具有这样一个信念：这涉及一个专业领域，在其中所讨论的，都应是其他任何领域里不存在的一些问题。而且，人们必须抵制如下观点：人们由此或许以不必要的方式，表达了对该专业的一种异议。

如果苏格拉底以其真实面孔出现，【140】将会令那些相信《阿里斯底波》第一部的封面铜版画与该书有某种关系的人感到惊奇（它与19世纪的哲学家形象有些关系，也许甚至与福伦德的苏格拉底形象近似 et al（等等）。此处并未明言，而只是顺便〔en passant〕有所暗示而已）。苏格拉底的可爱可敬之处，在第一卷第六章里面从他的外貌上就能读出来——而完全无需 lavatern。人们应当看一看那段描写，读来很美。此外，维兰德还给我们提供了一份苏格拉底的简历，其中并未隐瞒苏格拉底在职业上亦即他作为雕刻匠的失败经历。特别重要的是，书中还描述了，是什么并且尤其是谁发挥的作用，最终使苏格拉底这样一个人能够登上历史舞台。维兰德让他的阿里斯底波很少强调青年苏格拉底享受过的那些庇护，而是更多地强调苏格拉底学徒时期的失望，因为它涉及“所谓的心灵哲学（fysische Filosofie）”（I，7），亦即阿拉克西曼德、阿拉克西米尼-阿拉克萨哥拉（Anaximander Anaximenes-Anaxagoras）的 Lattenzaun：

> 他寻求真理，而人们却用种种假定打发他。这些假定虽然可以借助许多敏锐的观察，对大自然交由我们破解的

> 那个谜底作出可能似是而非的解释，但它们缺乏坚实的支撑，并且，倘要严格检验，则无论理智还是想象力都不会对它们感到满意。他寻求有用的真理，可人们却以为，他倚重于那些对人类的实际生活毫无裨益的玄想。(I,7)

另一方面，还有他与伯里克利(Perikles)和阿斯帕西亚(Aspasia)的交往，亦即跟政治和人事政策的联系。维兰德让他的阿里斯底波写道，出于对当时哲学的失望和对政治危机的洞见，苏格拉底产生了这样一个念头：通过亲身与他的同胞们交往来塑造他们——"这无疑是一个人对其祖国可能作出的最大贡献。唯一想要并且能够这样做的人，就是苏格拉底。"(I,7)

关于苏格拉底的方法论，阿里斯底波是这样认为的：

> 说苏格拉底跟别人探讨问题时，【141】通常只使用归纳和讽刺这两种方法，这是正确的。至少我还从未看见，他在任何旨在劝导或反驳性谈话中，使用过有别于此二者的任何其他方法。我觉得，讨论这种特殊的思考方式，似乎对你关于他的高见不无贬抑。你曾说，"归纳法能够告诉我的，无非是些要么我已经知道的，要么我稍假思索也能说出的东西；而一个那般睿智的人何以能把讽刺作为寻求真理的一种有效方法，对我而言，全然不可理解"。关于这两者，亲爱的克勒奥尼达(Kleonidas)，我希望能向你解释清楚，如果我能首先说明，苏格拉底对哪些人并且为了何种目的使用一种或另一种方法。(I,8)

一些人承认自己无知，苏格拉底就教导他们(归纳法)；而另

一些人宣称自己有知，苏格拉底就嘲讽他们（讽刺法）。笔者在此无法深究苏格拉底式的讽刺与当时雅典的交际和演说形式之间的内在联系，而语文家和翻译家维兰德的那些有点儿离题的说明恰好能给哲学家们一点教益。可维兰德还指出了苏格拉底之哲学运思的另一个特点，亦即苏格拉底的论证的某种——温和些说——繁琐性（其实在色诺芬和柏拉图那里，也能发现同样的情况）。

> 我——以这种为灵魂助产的方式——看见你，耸了耸肩，克勒奥尼达；我们说句私房话，我也常常感到很有必要，在那样的时候维护我那些东西的尊严。可此时已别无两样。这甚至是他的风格……（我知道）我自己不会对自己作出不同于他认为必要的那种解释，以使雅典青年们那种难以形容的浮躁，至少能够在所谓的对象上稳固几分钟之久。如果他在居勒尼（Cyrene）或者科林斯（Korinth）或者忒拜（Theben）生活过，那么，他或许就会发现，【142】他能够通过一条更便捷的途径到达目标。可这种方法此时对他而言已经变成了一种习惯，以至于他甚至将它用于那些它对之完全无效的人们身上。（I，8）

苏格拉底的方法是（也许应当拒绝这样说：无异于）一种特定的习惯，可以说，它是在和一群特定公众的交际过程中培养出来的，因为它对于一个特定的目的有效。和所有习惯一样，人们要摆脱它也是很困难的，甚至仍然要保持它，即使它并不能实现所追求的目的（这类无法纠正的习惯可能招致的政治风险，是众所周知的）。显然，在苏格拉底的情形中，至少在这种描述中，“哲学方法”（philosophische Methode）与“生活风格”（Lebens-

stil)的差别并不是特别大。倘若“生活风格”这个词语在此处令人反感,或许可以借助这样一种想象来避免:把“生活风格”和“哲学方法”理解为对待各种问题之特定态度的鲜明表现,而所谓“问题”在苏格拉底的理解下,则无非就是与人们的相互交往相关的那些问题。谁要是喜欢这样来思考,也就是同意了如下说法:那样理解什么结果也没有获得,因为,也许我的确可以仅仅通过解释生活风格,就将“基本的态度”阐明。对“哲学方法”而言亦然。针对“生活风格”这一说法可能提出的唯一异议就是:它是非哲学的。这一异议无疑是正确的,但仍然不太清楚的是,以怎样的方式达成了这样的一致:是否真的涉及一个异议。如果看一看卡佩尔(Capelle)那本著名的《希腊哲学》,就可以发现他不仅吸收了作为“绝非哲学头脑”的色诺芬的那个动机,而且还努力试图区分“生活风格”和“哲学方法”,最后还让我们确信,苏格拉底当然是将二者结合在一起的:“因为事实上,【143】苏格拉底自己就完全就是这两者:辩证法(Dialektik)的实际创立者和无与伦比的伦理学上的 Protreptiker(倡导者)。”①而卡佩尔本来不必陷入的一个错误在于,他没有事先将两者小心翼翼地区分开来。

确实可信的是,青年维兰德随时准备满怀热情地与苏格拉底相认同(他这种倾向当然会令别人难受)。而他笔下的阿里斯底波也对苏格拉底怀着有所保留的钦敬,但维兰德却不想让他变成一个苏格拉底的信徒。阿里斯底波几乎希望,自己就是苏格拉底,如果他不是阿里斯底波的话(I,9)。维兰德让他的阿里斯底波在智术师希庇阿斯那里学习雄辩术。

---

① Wilhelm Capelle,《希腊哲学》(*Die griechische Philosophie*),卷 1,Berlin 1971,页 173 以下。

我们在我们的雅典圈子里面叫做哲学讨论的，乃是一种很好的事情：只是，太多了则不好。

是智者苏格拉底的名声首先把我引向雅典。但我却并不抱有这样的意思：必须加入某个流派或宗派，或者让某一个人对我拥有更多的权利或权力，除非我自愿把一些权利让渡给他，或者我有义务让任何其他人支配自己。(I,16)

这就是对阿里斯底波的“生活风格”或者(sive)“态度”的概括，亦即他的格言“勿自以身为物役”。而“哲学方法”又会是什么呢，也许是这样的：

……我从居尼勒走进广阔的世界，就是为了首先认识我想生活于其中的人类，并且要学会许多给我和他们带来利益和乐趣的知识和技能，只要能力、时间和情况允许我这样做。(I,17)

这其中存在着与苏格拉底之生活风格的巨大差别。苏格拉底是雅典人，雅典的爱国者，并且作为这样的人具有一点偏狭性。只要雅典是地球上的第一城市，就无论如何都会引起这样一些人的注意：他们无法相信该城的这种状况(我们可以说：从伯希波里[Persepoli]的角度)，但他们对苏格拉底的兴趣也更小。在伯罗奔尼撒战争之后，那就更不能引起雅典公民的注意了。“在文明世界的这个昔日首都连续逗留了两年之后，一种小小的变化吸引着我前往埃吉纳”(I,17)。【144】阿里斯底波称自己为“世界公民”(I,17)，苏格拉底则一直是个雅典人。这一差别不具有原则性，而首先是偶然的：

> 我既非雅典人，亦非忒拜人(Thebaner)，也非麦加人(Megarer)。我父亲不是石匠(苏格拉底的父亲是石匠)，也不是皮匠，更不是制香肠的。我是出自一个深受同城人敬重的殷实之家的居勒尼人。……既然偶然性让我拥有了能满足我需要的足够财产，我为何不可以视之为对我的一种许可，亦即在谈到生活方式和事业时，完全顺遂我内在的本性呢？在我眼里，这甚至还不仅是一种许可，而是一种暗示，是命运的一种要求：它规定我必须采取最高贵的生活方式，至少对于我而言，最高贵的乃是，(因为人们目前正谈论我)按照我的信念，作为世界公民去生活——也就是说，不受制于任何一个特殊的社会，而是尽我所能地使自己仅仅成为一个令人喜欢的有用之人。(I,17)

可别忘了，这封信是写给安提斯泰尼的，旨在拒绝他的如下劝告：回到苏格拉底的追随者中间去。维兰德让他的阿里斯底波在语气上有所变化；兴趣与义务的因素并非对每一个人而言都如此紧密地并置。

倘若《阿里斯底波》这部小说在通常的内容之外，仅仅是由对竞争性生活计划的那样一些概述组成的，或许人们至少可以争论一下：是否还应该，或者可以，把它叫做一部“哲学小说”，并且书中对《王制》的评论是否可能与小说本身“格格不入”。可它却是有所准备的。这部小说在第四部分析了柏拉图，却几乎没有讨论苏格拉底的后继者犬儒学派，这一缺失并不令人诧异。结束分歧的是对如下要求的驳斥：一种生活风格对生活在不同情况下的人们也应该有约束力。稍后，也是在第四部(IV,17)，向第欧根尼阐明了——一种我们姑且说是非意识形态的——犬儒主义与阿里斯底波哲学的亲缘关系。【145】

先说柏拉图。

《阿里斯底波》把围绕《帕默尼德》、《克力同》、《斐多》、《斐德若》以及《会饮》等篇章的一些离题的评论，置于对《王制》的批判之前，当然也在传记之忠实性意义上，对主要于临死的苏格拉底床榻前进行的那些哲学谈话之真实性提出了疑问，并以对柏拉图的写作艺术之赞誉作为回答：

> ……可柏拉图或许掺进了那么多他自己的东西，并且他深知如何把他的意思和苏格拉底本人真正说过的话巧妙地编织在一起，以至于，假如必须要他们本人来进行区分，就连他们自己都会难以分辨，哪一句话真是自己讲的。诚实的克力同(Kriton)也对我这么说……(II,22)①

此前已有的内容是：

> 据我所知，年轻的柏拉图打算将所有这些对话以他自己的文体(他已经尝试过，但据说苏格拉底不满意)写下来并公布于世。我真希望，他不要像一般青年人那样受自己罕见的天赋怂恿，把那么多自己的东西塞进去，然若他生来就有热情的想象力和雄辩式胡思乱想的偏好，他不可能不对简洁的苏格拉底大加藻饰，因而他必然要(请原谅我这样说)以他自己那种华丽的文风去描述一切——也就是我们

① 两篇对话都有政治目的——这种有趣的思想，也顺便(en passant)获得表述："此外，这两篇对话在雅典引起了轰动，并由于对话中处理雅典人时采用的那种伶俐的仁慈，以及映照出了苏格拉底之道德特征的那种美丽的光明，它们对于一种有利的氛围之形成产生了不小的贡献。这种气氛当时在雅典笼罩着他和他的信徒们。"(II,22)

所熟知的、与他的智慧相伴而生的那种风格。(II,4)

由此可见,对真实性的疑问是如何发生了变化的。歪曲出现的地方,也就是把“智慧”(Weisheit)与生活方式(die Art zu leben)相分离之处。柏拉图的根本谬误(Proton pseudos)在于,他未曾认识并维护生活方式与哲学方法的统一。对于他“掺入”苏格拉底思想中的那些“他自己的东西”,首先可以实行这种分离。其余因素虽然不会自动分离出来,但也是在第一步分离完成之后,才有可能继续进行的。

【146】维兰德先让《克力同》受到希庇阿斯的批评。准确地说,此时涉及的并非柏拉图的对话,而是保留在其中的苏格拉底拒绝逃出牢狱这一事件。希庇阿斯在其评论中采取的是一种自然法(naturrechtlich)的立场——它关涉到“自然界的必然规律与市民社会的约定规则之间的矛盾”——并且主张自然法高于成文法。他甚至更进一步,从自然法中引申出一种自然义务:拯救自己的生命。

自然令我们负有自我保全的义务,这是一切义务之中的首要者,所有其他义务都处于次要地位,在与该义务发生冲撞时它们必须让位于它;因为,要履行任何义务,我都必须活着。从而,既然这一自然法则优于所有市民规则,那么苏格拉底就不得适用“不可做自己的法官”这一规则,从而违背其自我保全的义务。你也许会反驳我,“如果这一结论成立,那么一个依法被判有罪者就会因此有权逃脱其应得的惩罚,如果他能够的话。”对此问题,我没有别的答案,除了肯定地说:是的!(II,8)

维兰德一直反对那些涉及“自然权利”的论据，不是因为他反对个案中涉及的某些实质情况，而是由于他否认这一论据本身的可适用性。这方面最著名的证明，就是他的文章《论当局的神权》(*Über das göttliche Recht der Obrigkeit*)和诗体小说《沙赫·洛洛》(*Schach Lolo*)——我在前面的章节已经谈到过。希庇阿斯的论证特别富有启发性，尽管其结论似乎有些极端化。一个确实有罪的人是否可以逃跑呢？希庇阿斯的肯定回答——“是的”——无异于 épater le bourgeios(讨好市民)。按照成文法，有罪者是不可以逃脱的，而且如果要追究他，他将被再次逮捕。如果没有当场抓住他，他就是自由的。【147】无论在哪一种情况下，论证逃脱者的逃逸行为具有自然法上的理由，都于事无补，因为不管人们是否赞同该观点，一个不会改变的社会实际乃是：人们会想方设法重新抓获在逃人犯。希庇阿斯的论证方式，只不过是如下企图的一个范例：试图解决根本不存在的问题，并为此目的提出一些无人需要的概念。这种做法当然也绝没有为所评论的苏格拉底/柏拉图观点提供合理性。因此，维兰德也让他的阿里斯底波以如下方式作出了回答：第一，苏格拉底绝对没有权利逃跑——成文法是显然有效的。法官们已作出判决并判他有罪。“有罪判决”并无别的含义。对“有罪判决”的撤销只能通过另一个法院进行。司法程序中并未规定可由个人提出上诉。

> 可(如果人们反驳说)我们心中为什么会腾起一股反对这种虽然无可辩驳的理性陈述的、而且我们无法使之默然的急迫情绪呢？我觉得，希庇阿斯，你为此找到了真实的答案。这种情绪维系于事物的另一种秩序，它不是别的，正是大自然注入所有生命中的强烈的自我保存本能。只有一点

> 我不能附和你:你将此本能上升为最高的自然法则,并使对该法则的遵从变成一种义务,所有其他义务都必须让位于此义务。因为,按照我的理解,你由此甚至也消灭了我用苏格拉底之德行所指称的那种东西的纯粹可能性。或许自然要求我保存自我,并且在发生冲突时,我也有权利把我的生存放在一切义务之首;然而,我并没有义务那样去做。

换句话说:仅仅在成文法的框架内,或者在自我负责的社会行为准则层面上,"义务"概念才具有某种意义。只有为了把义务概念保留在那个范围之内而强调自然权利,【148】才是有益的。苏格拉底的行为是否正确,这个问题是多余的。假如他逃跑了,他就触犯了当时的法律;可我们也几乎没有权利,代他逃逸。倘若还存在另一个问题:苏格拉底是否应该(sollen)逃跑,换句话说:会留下怎样一个道德教训。阿里斯底波的回答是:什么也没有留下。苏格拉底的不逃跑决定,符合他至此为止的生活方式。如果要忠于他自己,他就必须如此选择,就像他所做的那样。然而我们没有权利要求,一个苏格拉底那样的人必须忠于自己,也不能从苏格拉底忠于自己这一情况中,推论出某种并非苏格拉底的什么东西——前提是,他决定,不像苏格拉底那样。在后一种情形里,人们可能会指责他的例子。可是,假如他决定,采取不同的行为方式,我们也就没有理由,对他吹毛求疵。"在我看来,美德乃是道德上的英雄行为;没有人有义务做英雄"(II,9)。争论就此结束。

对柏拉图《斐多》的讨论则采取了另一种方式。这一讨论首先试图确定,伴随该篇(那样一些文本)产生的是哪一种类型的文本,而对人们可能已经感到厌倦的内容真实性问题,则以一种

漠不关心的“模棱两可”态度予以处理：“……如果人们没有看见，柏拉图对苏格拉底那种无所顾忌的……他懂得运用各种手段模仿乃师的特点……”——可都是莱怡丝说的。此外，其写作方式也显得令人吃惊：“对一个你不喜欢的人的作品那么赞誉有加[……]”，而维兰德则让他的阿里斯底波断定：“……我写下你给予这部特别的、散文式诗作的所有赞美之辞，而它却得不到我最起码的喜欢”(II,12)。恰恰是柏拉图哲学具有的诗意，才使它作为哲学还是可以忍受的。他继续说，柏拉图那些思想，在他惯于赋予它们的和谐之彼岸，本来是没有内在关联的。【149】

> 他毫不满意地从一个体系跳到另一个体系，一会儿提出这个假设，一会儿提出那个假设，然后，当他又在苏格拉底身边呆了一段时间之后，他又回来推翻他所建立的某个东西；他最终就生活在一片废墟之中，并且从未造就出能够持久些的东西，倘若没有作为他善良的鬼魅而存在的缪斯不断驱动他，从他的幻想里那些横七竖八的碎片中，时而拼凑起这个，时而拼凑起那个轻飘飘的、闪闪发光的魔宫。(II,13)

此处我只想谨慎地请读者注意两处图像的相似性：维兰德在其对赫尔德《元批判》的评论中用于描述康德哲学的图像，与他在此处让阿里斯底波用以刻画柏拉图哲学风格的图像何其相似。可这种相似性此时也许仍然不具有重要性。柏拉图的《斐多》是作为一种独特的文本类型而予以介绍的：思想诗。维兰德通过他的阿里斯底波展示了一个对于这种类型的文学并无特殊意义的人，而通过莱怡丝则展示了一个生性就喜欢那种文学

的人。

> “它确实是一种相当荒唐的东西。可难道它就不美吗？这个嘛，只要人们喜欢它就行。”我忧心忡忡地设想着这几行文字的那么一位读者，他不喜欢这样的文字，而且觉得对这些文字的评论很乏味。而且这种可能性并不算小。对维兰德的接受，在19世纪和20世纪就打上了不喜欢“那种东西”的人的烙印。这绝不可以归结为对于那类受到粗暴虐待的文本的一种过分崇敬，而应归结为一种未必明晰的感觉：此处没有认真对待某些本应予以认真对待的东西。我熟悉这种不快，并且在试图分析这种情绪的过程中，达到如下结论：我不太清楚，“认真对待”意味着什么——前提是，涉及那种通常在哲学书籍中出现的问题。

因为，他为什么不可以写书呢，既然他具有那种赋予他的思想以任何可能形式的天分，并且充分拥有阿提卡人式的啰唆言语，【150】不仅如此，他还深谙同时调动和娱乐读者想象力和情绪的窍门——只要他愿意？(II,13)

这就是对生活风格的一种认同。一种对于类似认同的严肃态度，可能意味着什么呢？难道不就是，我必须习惯那个“问题”藉以获得其表达形式的语言风格？我当然可以这样做，而且我会那样做的，如果我对柏拉图有兴趣的话，可我如何能够唤起那样一种兴趣呢，或者说，我为何要那样做呢？难道声称“此处讨论的是一个重要的理智上的问题”，就不同于声称“柏拉图写得漂亮”？难道这两种说法和一个厨子的要求——“这道菜烧得很成功，您尝尝吧！”——有所区别？

对此，有一个相当明确的答案：倘若人们已决定就那样对待

问题,那么,就不是特别需要在此确定它们之间的差别。我此处说的是一些"实质上的"区别,它们为不同的、各种问题藉以获得其意义的(语言)实践奠定基础。假如人们要以不同的方式对待问题,就会具备相应的理由并且必定会表达出来。事先没什么好说的。莱怡丝对阿里斯底波的、毋宁说是不置可否的不加评论感到不满意。维兰德让她请求希庇阿斯,作一个判断,不要秘而不宣。希庇阿斯思考的问题是:《斐多》的主题,亦即关于灵魂不朽的问题,是否已得到令人满意的处理。他的判断,寓于一个含沙射影式的问题之中:在读了《斐多》之后,你是更相信还是更不相信灵魂不朽呢?

> 我本人已想不起来,在我的整个人生中是否还曾听说或读过什么关于这个主题的更冷酷和更令人不乐意的东西。它的确让那些怀着永生不朽之愿望的人们大受打击……如果这个愿望没有坚实的理由,而只是无谓地声称:【151】"死后必定会有一种新的生活,因为苏醒出自睡眠,并且两者都是如下事实的必然结果:每一个具有对立面的事物,总是产生于这种对立。"(II,18)

柏拉图"回忆说"(Anamnesis-Lehre)的遭遇也不更好。它被人忽略且受到总是很苛酷的讥讽,正如人们对一个形销骨立的花花公子(就像维兰德的小说《阿迦通的故事》中发生在希庇阿斯身上的那样)预期的结果。现在这很容易做了——如果人们愿意,可是人们愿意那样吗?阿里斯底波在这封信中扮演了信使,可是,他不可能把希庇阿斯的严厉批评传达得更远,如果不从自己的角度对他作一番评论。他对《斐多》的批评首先具有美学性质(类似后来在《王制》评论中所阐述的那样):但其整个

儿都显得乏味且繁琐。抛开这些不说，他认为，可以对灵魂不朽问题作不同的看待，但无论如何都不能不对"灵魂"是什么这一问题达成共识。维兰德让他的阿里斯底波把一元论的怀疑带入了柏拉图的二元论论证之中。怎样设想肉身和灵魂的联系（Verbindung），才能使它们在人死后的分离（Trennung）变得更容易想象呢？阿里斯底波的结论是：我们没有特别好的理由假设我们具有诸如"不朽的魂灵"一类的东西，因为我们既不能先天地（a priori），也不能后天地（posteriori）地知晓灵肉关系。尽管如此，我们当中有许多人却认为，超越死亡的继存续在是确定无疑的。是这样的，但却仅仅出于一个唯一的理由：因为我们是在思考我们自身之终结的过程中，才产生关于灵魂的问题的。

我们无法把自身作为可能不存在的东西来思考——这就是一切。倘若真的如此，也就不必想到证明"灵魂不朽"了。绝没有关于我们或者我们身体之部分能够（können）不死的任何理智上的证明，会比我们不想（wollen）死去这种情绪本身更具有说服力。另一方面，做些思想游戏当然也不会有什么害处。相反：谁要面临自己的死亡，【152】自我安慰也许就是必要的[至于是解释还是欺骗，既然我们不可能知晓（wissen）实质性问题，我们反正也无法判断和区分]。或许对于有些人，《斐多》一类文字能让他们活得更安稳，因为能缓解他们对死亡的恐惧。难道我竟然想剥夺他们获得的这种"灵药"吗？

在《阿里斯底波》中，维兰德极少把对追随者们可能产生的积极影响归诸于柏拉图哲学。另一个事件在他笔下也变成了一个讽刺。维兰德让他的阿里斯底波对学园的一个困惑的听者给予如下教诲：

……但你或许在你本以为浪费了的这一课时里，学到了很多东西，只要你愿意想一想，它都教给了你些什么。“到底是什么呢?”——据说有这样一些事物，对于它们，一个有理性的人绝不想比一个普通人知道的更多。例如：“有”(Etwas)不是“无”(Nichts)，“一”(Eins)不是“二”(Zwei)，这是无人怀疑的真理。可柏拉图却还想进而让人明白，这何以且为何是真理，并因此使自己和他的听众们陷入一种匪夷所思的诡辩与矛盾境地，以至于到头来，你自身是“有”还是“无”，你都无法肯定了。

这正是令我迷惘的东西。你听着。“多”(Viele)不可能存在，如果没有“一”的存在，因为“多”无非是“一”的重复累积；而一旦有了“多”，“一”就可能不是“一”了，因为还有另一个“一”同样存在着——其他的“一”。从而，只要存在着“一”，它也就必然多于“一”，也就是自在的“一”和存在着的“一”。于是，“一”就是“二”，但“二”绝不可能是“一”，否则它就不成其为“二”，于是就既没有“一”，也没有“二”了，结果也就不会有“多”，进而就什么也没有了。

——难道能允许这样荒谬的哲学上的东西存在吗，即使为之不必付出任何代价？接受它，就像已经说过的那样，如果其最终结论是正确的，这会使你变聪明。柏拉图的《帕默尼德》是否别有所图？谁知道呢？【153】

如果这就是他的目的，那我要感谢这种手段！对于这样一个人，人们还有什么好说的呢：他让他那几十名可怜的学生们倒立行走，他用这样的实验折磨他们数小时之久，而他干的这一切，仅仅是为了让孩子们相信，他们其实不必倒立行走？

我该怎样回答这个年轻人呢，克莱奥尼达？(III,6)

阿里斯底波在同一封信中写道，他本人并不轻视（正如他对待任何其他哲学一样）作为思辨性事业的苏格拉底哲学——"如果投入实施的话，它远比伟大君王的所有黄金更有价值"（III,6）。运用到柏拉图身上：如果人们想要从他那里学到什么的话，那么无论如何都可以学到的是：用一种特定的方式思考和说话——这样是无法前进的。阿里斯底波提出的，不是对事情本身的异议，而是反对生成问题的某种特定方式。他的设想是：避免一种使你有可能虚构出那类问题的话语方式。这几乎无异于后来维特根斯坦的立场了。他那个立场概括在一句著名的格言里："哲学问题就是知性在企图撞向语言之边界时造成的一些坑坑洼洼。"

维兰德让他的阿里斯底波批判的，在根本上并不是某一种特定的哲学，也不是柏拉图哲学，而是"哲学"本身。在他看来，作为哲学家而非作为人或国家公民的苏格拉底，无论如何都是无关轻重的。阿里斯底波通过苏格拉底所声称的那种相似性，就涉及这种情况。但是，并不存在阿里斯底波哲学与苏格拉底哲学之相似处何在这样一个问题，而是：阿里斯底波与苏格拉底相似——就他们两者都不是哲学家这一层面而言。毫不奇怪，维兰德把"非哲学家的"色诺芬视为苏格拉底思想之可信来源。同样毫不奇怪的是，维兰德让他的阿里斯底波十分坚定地认为，真实的苏格拉底根本未曾、并且也绝没想要研究柏拉图在其对话录中让他讨论的那些问题。因此，在维兰德的思想中，【154】苏格拉底的历史作用完全有别于任何以哲学家身份书写哲学史的人。对于后者而言，苏格拉底既是诡辩派的批判者，也是第一个把哲学视为生活方式（Lebensform）的人。不仅如此，他首先

是柏拉图的老师。而在维兰德看来，苏格拉底既是反对哲学玄想的斗士，也是把哲学问题归结为生活形式之问题的人。柏拉图哲学是对苏格拉底思想的一种修正，是向前苏格拉底之思辨和对学派专用术语之杜撰的一种回归。是柏拉图发明了“哲学家”①这种生活形式。阿里斯底波的生活及写作就是对此生活形式的批判。

不去殚精竭虑地为柏拉图提出的那些问题寻求答案，而是仅仅证明，按照理性，此处并没有什么需要追思的问题——人们也许可以把这种处理问题的特点，称为一种解构性（dekonstruktiv）的方法。但其在如下意义上才是具有解构性的：在此意义上，一个治疗学家（Therapeut）对神经官能症（Neurose）的处理，也是解构性的。事实上，可以把阿里斯底波的论证过程看作一种治疗学上的方法，而且首先是维特根斯坦意义上的治疗：这种意义栖居于传统上还叫做“哲学”的那种东西之彼岸，尽管它和在它之中所从事的那些活动，自然还能在高等学校和中小学推行：

> 维特根斯坦及其信徒，主要是在牛津，在治疗过程中发现了一种哲学性质的剩余活动，亦即：通过治疗使哲学家们免受蒙蔽，而使他们不再认为，还存在着什么认识论上的问题。（Richard Rorty，前揭，页 245）

不仅是认识论上的，而且完全是“哲学上的”。长篇小说《阿里斯底波》（重复一句：除了其他特征之外）还试图说明，不存在

---

① Richard Rorty 写道：“哲学家将自身的特异的精神处境，看作‘生而为人’之含义的精髓——海德格尔毕竟也不是第一位这样的哲学家（第一个这样行事的鲜明个案，乃是柏拉图——其著作‘仍然活着’的首位西方哲学家）”，见：Kontingenz，*Ironie und Solidarität*，前揭，页 184。

任何能使其本身成为“哲学”问题的特征问题。[1] 相应地，也不存在什么“哲学上的答案”。尽管有“哲学”，然而那只是一种方式和方法，它让人藉以进行不确定的思考，并由此提出一些问题，之所以要有这些问题，其目的无非是为了维持“哲学”活动的存在而已。维兰德，或者说，【155】维兰德的阿里斯底波肯定也会赞同罗蒂的如下表述：哲学问题只不过是“我们掌握一套特定的技术性词汇表的能力，它在哲学教科书的影响范围之外毫无用处，并且跟日常生活、经验科学或者宗教等方面的诸多问题毫无关系”(Richard Rorty，前揭，页 33)。

在我借助几个出自小说的例子说明阿里斯底波的治疗过程之前，我想暂时回到本章开头部分。我认为，维兰德从康德哲学在德国大学取得成功中，看见了一个类似于柏拉图哲学当时的繁荣趋势。有趣的是，在一个提醒人们当心正在普遍化的柏拉图主义的警告中，有一句出自《元批判》的评论几乎逐字逐句地重现了：

> ……因此我的哲学仍然具有如下优势，它只可能在受到误解和滥用时才会变得有害，因为与此相反，他的哲学却会直接导向一种迷狂，其理所当然的后果乃是，在除了他那个仙境般的共和国之外的任何地方，它都是有害的。(III，27)

---

① 那样的东西实难证明。那正是分析哲学的某些代表人物的运思错误：摆脱问题的一种尝试，往往会被他们弄成一种实质性的主张。举一个经典的事例：Gilbert Ryle 的《心智的概念》(*Concept of Mind*)。阿里斯底波的方法不仅表明，用哪种方式言说和运思会导致问题，而且它也展示了一种能让该问题不再出现的方式。然后可以再问一问，人们是否在第二种情形中感觉更好。

对维兰德来说，在两种情形里都涉及向一种业已达到的思维状态的回归。在这两种情形里，对维兰德来说，被质疑的哲学体系都有如下特征：它们都允诺提供理智上的安全（Sicherheit）——无论是在不可能获得安全的地方（“柏拉图也想澄清，何以且为何会如此”），还是在无人需要那样的安全之处。那样的哲学思辨的迷人之处，正好在于这种安全承诺，它在根本上是一种宗教性的东西。对此，罗蒂比较温和地表述为：“现代哲学（已经）用一种致力于确定性（Gewissheit）的非自然追求，把一种致力于理解（Verstehen）的自然追求搞得一团糟了。”（罗蒂《自然之镜》，前揭，252 以下）

维兰德在其为赫尔德《元批判》所写的评论中显示出来的热情表明，这种冷静的表述或许与他观察事物的角度不一致。对他而言，涉及的不是某个行当的一种时尚，【156】而是一种精神立场的斗争，对此斗争来说，一种新哲学的流行仅仅是征兆——即使是明显的。在维兰德看来，事关启蒙运动的精神基础，而不是别的什么。正因为如此，维兰德才深感，自己有必要立即跳到赫尔德一边去支持他，而顾不得那些令这种同盟关系显得可疑的因素了。虽然维兰德自然也看清了，赫尔德的攻击包含着一个具有决定意义的弱点：他毕竟奋战于康德所统治的那个领域——而他发动的是一种哲学上的进攻，他根本不能获得胜利，即便可以被组织得更好一些。因此，维兰德以他的方式重新发起攻势。他写了《阿里斯底波和他的同时代人》这部长篇小说，并将它作为——除其他目的之外——对生活与思维方式之“哲学”的批判（Kritik der Lebens- und Denkform“Philosophie”）。

维兰德看见自己在这一点上处于一个传统之中（但他不是——我们不妨说——路吉阿诺斯思想的复活者）。这可以从一个本身绝不是那么隐蔽的细节上看出来——可据我所知，这

个细节却尚未引起任何人的注意，至少恰好没有引起那些关心“哲学上的维兰德”这一论题的人们的注意。我指的是这一处文字：维兰德在《聪明的达尼士门的故事》(*Geschichte des weisen Danischmend*)中拿休谟开玩笑。他写道：

> 一天傍晚，达尼士门坐在一条长长的、通向他家的林阴道上的那棵最远的菩提树下。他让一个三四岁的小男孩站在他的膝盖上，并且不厌其烦地回答孩子提出的幼稚问题，那孩子一边问一边玩弄着爸爸的头发。
>
> (按照他的哲学观点)在这些问题中隐藏着大自然的伟大智慧。作为一个聪明人，他尽其所能很好地回答了那些常常单纯得有些钻牛角尖的问题。可是，爸爸，这会儿天怎么黑了呢？因为太阳下去了，我的孩子，爸爸回答说。
>
> ——是吗？孩子又问：那它到哪儿去了呢？达尼士门正要向孩子解释说，那边的山后也有人，这时候突然……(《维兰德全集》，前揭，卷8，页49以下)【157】

维兰德的《达尼士门》内容是最为庞杂的。该书的一部分包含大量的、对形形色色虚构的评论家的注解，以及对这些评论家的评论，按照古典的说法就是：“带有不同的注解”(cum notis variorum)。例如：在那个小男孩的问题“这会儿天怎么黑了”后面，就附了某个名叫“邓斯硕士”(Mag. Duns)的人所写的一条注解。不可将这人与邓斯·司各脱(Duns Scotus)混为一谈，尽管此处提到的经院哲学家当然也必须把他的姓名隐藏起来——不仅对于这个“邓斯硕士”，而且对于其他许多名叫“邓斯”的人们，都是如此，因为这些人在启蒙运动的论战性文献中通常代表

异想天开与蒙昧无知。这个“邓斯硕士”给出的注解是：

> 如果达尼士门先生认为，他儿子的那个问题是钻牛角尖的，那么他的父爱必定强烈地蒙蔽了他。要是他允许的话，我可得说，那是一个非常愚蠢的问题。因为，如果那孩子注意到了白天是明亮的，亦即太阳一升起来，天就会变亮，并且，只要太阳还呆在天空，天就会一直保持明亮，那么他就应该得出结论：如果太阳不在了，天必定会变黑。如果那孩子是我的，我就要教他怎样自己得出结论！

这既不是异想天开，也不是蒙昧，而是一种脑筋有些死板的诚实态度。现在我们来做些对比，因为这条注释后面还跟了第二条，第二条后面还有第三条。先来看第二条：“如果邓斯先生想要设法带着怀疑来阅读我的第七个尝试，他将发现，那个小男孩虽然未学过逻辑，但他的小脑袋里所装的逻辑却比他认为的要多。”注释的署名为：“大卫・休谟”。

什么是“第七个尝试”？喏，这指的是休谟的《人类理解研究》（*Enquiry Concerning Human Understanding*）①。1748 年该书出第一版时题为《关于人类理智的哲学随笔》（*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*）。第七个尝试就是该书第七章“必然联系的观念”（Über den Begriff der nothwendigen Verknüpfung），而且这是一个非常具有解

---

① 维兰德的藏书中有休谟的著作（参《已故宫廷参事维兰德先生的藏书目录》——这些藏书于 1815 年 4 月 3 日及随后几日，以支付等量现金的方式，在魏玛公开拍卖，魏玛 1914）。

构性的章节。【158】休谟在这一章节里面证明了(也就是说,如果人们愿意按照休谟的思路去看),不管是“必然联系”的概念,还是一种(神性的或自然方式的)“正在生效的力量”之概念,皆是空洞的。

关于自然我们无法陈述,我们只能谈论我们的社会性习惯——我们惯于把那些以相同方式呈现于我们眼前的现象从思想上彼此联系起来看待。这个意思用现代的方式表达出来就是:关于“自然规律”的表象,既不指向自然属性(对于这些属性,洛克会说,我们必须归纳),也不指向(这或许会是康德的观点)那些首先会形成感知的直观形式,而是指向一种叫做“自然科学”的社会实践。这正是维兰德小说中那个小男孩的问题含义之所在。“对自然过程的理解”意味着,学习接受一种特定的语言游戏规则。

最后是第三个注解:“如果一个年仅四岁的孩子在和一个光彩照人的博士就那类问题交换意见,那么总是可以拿小丑帽和博士帽打赌说:孩子的话有道理。”署名:“山迪”(Tristram Shandy)。山迪——是他确保了讽刺性的注解和离题的形式原则。这可是一串不容小觑的名字。一方面是“邓斯”,另一方面是启蒙运动,以休谟和山迪为代表,怀疑与机智,取代哲学的是——在此关联中总是意味着自以为有的安全性——心理学和文学,这首先意味着:人的自我理解。维兰德看见这种启蒙(它与一些浪漫派人士在他们庸俗的谩骂中所指责的那种肤浅的东西毫不相干)受到了一种复苏的、对哲学体系的热爱以及对于确定的认识基础之追求的威胁。当罗素写道,休谟“在一定程度上代表了一种死亡之终结:在他的指引下,不可能走得更远”(罗素,前揭,页634),【159】那么人们在这条“死胡同”里就可以意识到,维兰德从休谟身上发现了什么引人入胜的东西——此

处又借维特根斯坦的名言来表达，那就是“给苍蝇指明飞出捕蝇瓶的路”①（Ausweg aus dem Fliegenglas）。

为陷入捕蝇瓶中的苍蝇指明出路——用这个友善的意图来描述阿里斯底波那种我在上文称之为“治疗性的”努力——也是十分恰当的。与此有关的一个例子是：有人把对一次关于美之概念或观念的哲学谈话记录交给阿里斯底波，并征询他的意见。于是他逐一回忆了参加谈话的人们就“什么是美的”这一论题所

---

① 至迟在这时候，凡是稍微熟悉维兰德研究文献的人，就不妨一问：“茨伯里”（Shaftesbury）这个名字究竟出现于何时？对于这个问题，此处便可以回答了：此时此处。进而再问：茨伯里这个名字为什么和维兰德之间有着所谓显然的联系呢？这很容易解释：茨伯里的著作在当时属于流行读物，他的文字轻松雅致，他试图把古代对“道德自律”（Kaloskagathos）的理想“翻译”成现代的东西，“翻译”成“精美绝伦”之物。他这个尝试曾令人心醉神迷。此外，本书绪论里提到的歌德“在共济会的讲话”里也说：“那些高贵的英国人明智而纯洁的诚实及其在道德世界的影响——一个埃迪森（Addison），一个施蒂尔（Steele），对他的吸引由来已久。而今，他却在这些志同道合者当中找到了一个人，其感知方式更适合于他。此人就是茨伯里，我只需提到他的名字，就足以让每一个受过教育的人，唤醒记忆中的那位杰出的思想家。茨伯里生活在一个……靠轻松愉快产生影响的时代：只有人们带着快乐的心情看见的东西，才是人们真正看见的……从这个人身上，我们的维兰德……发现了自己的一个货真价实的精神上的孪生兄弟，茨伯里完全和他相同……”等等。长久以来，人们不再能轻易地从书本上见到诸如此类的文字。我并不是说，维兰德没有看重过茨伯里——尤其是因为后者很有天分，能写出很棒的对话（参施塔纳，前揭，II，页 703）。尽管如此，维兰德说起茨伯里时，语气确实很冷淡（参施塔纳，前揭，III，页 139），至少当维兰德上了年纪以后，亦即当他进入对于我们关注的《阿里斯底波》这部小说具有重要意义的时期，确实如此。对于维兰德而言，茨伯里是他自我发展历程中的一个通道，其重要性不及塞万提斯（Cervantes）或者施泰纳（Sterne）之一半（有关论述亦见：Albert Fuchs，《维兰德〈阿布德拉人〉中的精神内涵和渊源问题》，*Geistiger Gehalt und Quellenfrage in Wielands Abderiten*，Paris 1934）。[译按]施蒂尔爵士（Sir Richard Steele，1672－1729），英国作家，与埃迪森一起出版《道德周刊》（*Moralische Wochenschriften*），以《相互理解的恋人》（*Die sich mit einander verstehenden Liebhaber*，1723）一书创立了感伤喜剧这一喜剧类型。埃迪森（Joseph Addison，1672－1719），英国作家，其作品为 18 世纪欧洲长篇小说开辟了道路。

给的定义，并且指出，它们要么什么也没有说，要么看似做出了回答，而其实仅仅是将有待解答的问题变换为另一种表述形式。最后，阿里斯底波把问题概括地表述为：美乃是人们称之为美的东西。这个回答引出了另一个问题：人们究竟怎样才能就特定问题达成一致看法。对此，阿里斯底波的观点是，根本就不必——当然有时候是没有预期的——要求对某个问题形成一致意见：

> ……某种东西在我看来是美的，对我而言这就够了，倘若其他人也有同感，那就更好；但有时候也不会更好，因为人们常常处于这样的情形：想要独占某种美的东西。不管他人如何，只要眼下尚无别的可能性，对于许多事物，我们往往说不出什么理由来证明，我们为什么偏偏认为它们美，除了因为我们觉得它们就是很美，或者准确地说，因为我们喜欢它们。……我觉得美的东西，对于别人而言，出于某些有理或者无理的原因，确实可能是无所谓甚至是讨厌的，因为偏见或激情可能蒙蔽了我或者他人。爱善于粉饰，并且会为爱人的每一个错误寻找一个温和的、可以将其遮蔽或转化为魅力的言辞；恨则具有相反的嗜好。教育的缺乏以及气候或者其他地域性习惯，都会对人们关于美与丑的判断产生诸多影响。【160】总之，“美”这个词，无论它的对象是什么，都纯粹是指该对象的某种——特别是那些可见、可闻、可触的因素之间——令人愉悦的比例，在一种和对象相关联的外在和内在的意义上；对于超出这些因素之外的东西，我们的认识无法达到，或者只会迷失于暗昧的想象或空洞的言辞。(II,44)

人们将无法理解阿里斯底波处理问题的方式，如果要把此处他对人类感官的指涉视为他的哲学内核，尽管维兰德保留了很多历史的忠实性，以至于他间或也让他的阿里斯底波运用感觉论(sensualistisch)的论据。然而我们却找不到一套经过加工，且被认为是由历史上的阿里斯底波所完善的感觉主义或经验主义理论："后来的作家们说他建立了居勒尼学派，其主要信念为'快乐即心灵之善'，他们似乎具有的一个教条，以并非不自然的方式和感觉论哲学的某些形式联系在一起。"[①]维兰德让他的阿里斯底波使用了出自不同关联的几个论据，可这种运用的目的"几乎"(我将在下文论及此处加上的这一限制语)总是解构性的。阿里斯底波指出了一种可能的、能使此前存疑的那个问题不再出现的思考方式，并且提供了这种思考方式。然而重要的，并不是这种思考问题的方式本身能获得众多证据的支撑，而是因为，它使我们不必再为那个问题本身冥思苦想。

这一点还可以通过小说的第二部第二十六封信中阿里斯底波与莱怡丝的一次谈话看得更清楚。谈话围绕莱怡丝在自己家中组织的一次哲学讨论。那次讨论的中心问题是 Sumum bonum 亦即"至善"。如果维兰德关注的是纯粹重构"历史上真实的"那个阿里斯底波，只要这个"真实的"阿里斯底波就是第欧根尼·拉尔修描述的那个人，并且也是我们在所有关于后苏格拉底哲学的(nachsokratisch)有关描述中似曾相识的那个人；那么，以下要做的就是一件很容易的事了：【161】在此处引入一种前伊壁鸠鲁(vorepikuräisch)的"快乐即至善"(Lust als das

① G. C. Flied，《柏拉图和他的同时代人：对公元前 4 世纪生活及思想的研究》(*Plato and his contemporaries. A study in fourth-century life and thought*)，New York 1974，页 160。

höchste Gut)的观点，并将它运用在关于“快乐与不快之结算”(Lust-Unlust-Bilanz)的学说里(Capelle，前揭，页 19)，作为在数量上提升快和避免不快的手段。可维兰德却让他的阿里斯底波说道：

> 你做得很对，美丽的莱怡丝，你亲自指教我，让我认真地知悉你的聚餐会上博学的同仁们新近讨论的那个稀奇的问题；因为我承认，按我的理解方式，“什么是人类的至善”是一个有些可笑的问题，而且我也绝不会想到这个问题；能够提出并回答这个问题的，也许只有那些聪明人，就像你组织的雄辩滔滔的学术宴饮上那些留着大胡子的同仁们那样的人。对于任何一个这种或类似的问题，我的第一个反应便是：为什么会有这样的问题？

他们在谈话中讨论了智慧、德行、苏格拉底式的克己以及(心灵和身体的)健康，最后还谈到了爱(假设只有幸福的爱才是善意的)。由于阿里斯底波有义务严肃地谈论这些话题，于是，他对那些问题的笼统回答是：视情况而定。所有这些善，在特定情况下，也许就是这种情况下最需要一个人具备的那些东西，这些东西在其他情况下则不是善。阿里斯底波拒绝采用善的另一种含义，亦即作为“一个人喜欢拥有的东西”的善——而我们对此也不再感到奇怪。由此，上述问题本来已不再是问题。可是阿里斯底波却继续作出了处理上述问题的另一个尝试：也许那个问题确实具有某种意义——如果我们能够相互沟通，而且人们在一定意义上不仅可以谈论具体的“人们”，而且可以谈论“人”；那么，是否可以认为这个单数的“人”具有另一种意义上的“至善”呢？

此时，读者们就不得不感到惊讶了，因为，阿里斯底波显然由此恰好就把“人是什么”这个庞大的问题扛到了自己的肩上。同样也不奇怪的是，阿里斯底波并不认为存在任何无所不包的答案：【162】“一个理想的庞然大物，它由所有人共同具有的那些因素组成，并且，按柏拉图的说法，它的影子穿过我们身处的牢狱之罅隙，投射到我们的灵魂中”——没有理由接受这样的假设。如果人们愿意为“人”这个提法赋予另一种含义，而不是把它作为“所有的人”或“大多数人”这类提法的简称同时又不放弃一种唯名论的观点（“仅仅是一个代表全体个别人的集合名词”），那么，就不妨把“人”理解为“人类”的同义语。此时，对这个“人类”而言，什么是有益的，什么不是有益的，除了询问个别人，你难以获得准确的答案。于是，如果从询问原始人开始，那就会听到这样的答复：“一个优秀的猎熊人”或者一次“丰收”等诸如此类的东西是有益的。社会进步是否已经使当代民众之大多数比他们的先人更加幸福——对此，人们可能有充分的理由表示怀疑：

> 因为在很大程度上，多数人还不得不生活在贫穷和各种匮乏之中……，为了使一小撮富裕的无所事事者能够过上奢华和淫欲的生活，他们不得不超负荷地工作。

如果人们此时想到了这一点，再来问，大多数人想要什么，情况如何呢：

> 你觉得，对于百分之九十受到限制的人来说，按照他们自己的意愿，什么才是至善？我们不想问他们，因为他们已经不够纯真，不可能像他们那些生活在阿特拉斯、高加索和

伊毛斯山区丛林中的弟兄们那样，给我提供真实的答案。

但我可以想象，他们会说什么，他们说出的真相是：

> 可以预期，他们绝不会奢望更高的福祉，除了希望自己能过上彭内洛普（Penelope）的自由民那样的日常生活……粗犷的感官满足、未曾衰颓的健康与强壮，还有闲适无忧的生活——这就是他们能想到的至善……难道不是吗？

我们没有理由拔高自己，完全没有，【163】只要我们能老老实实地承认，其实我们自己也满怀与那些愿望并无根本区别的想法。但这并不意味着，“人”必定有那些愿望。只要回顾一下人类文明进程，就会发现，人既具有更精确地划分其需要的可能性，也具有控制其本能、完善其享乐和扩展其认识的可能性。“人”亦即人类以这种方式获得发展，如果人们愿意，也可以把这叫做“与人相伴的自然目的”，因为——

> 这个目的难道还可能是别的什么吗，除了不断使人类更臻完善……因为受到种种局限的，只是具体的个人，而不是整个人类。

可这种情况又使有关“至善”的追问变得不可能了：“凡是可能发生升级变化之处，就不存在一个常常被视为——一种蒙蔽性的——至高点的最高级别”。值得注意的是，阿里斯底波并没有直接作出近在眼前的结论：那样的人类之完善同样是“至善”。因为，这样的言说方式将会带出一连串历史和道德哲学方面的问题来。阿里斯底波显然要避免这一点。从“自然之目的”中也

没有得出什么结论，因为这一句话，亦即人人皆应“成为他按自然目的应该所是的那样”(II,26)，与下面这个句子含义相同：人人都应做并成为他能够且想要做的一切。

维兰德通过阿里斯底波把他对《王制》的讨论传到了柏拉图手中。

> (柏拉图)翻了翻那本书，又把它递回去，同时说：“正如我想象的那样。”——“怎么呢?”一个在场的人问道。
>
> (柏拉图坚定地回答说)他盛赞一切他自以为也能做到的事情，而责备所有他所不能理解的东西。(IV,9)

这种方式的处理，正是人们必定从一个可与阿里斯底波的观点相对照的“哲学”立场那里所期待的；令人愉快的是，维兰德反对这种可以让他的阿里斯底波更好地达到目的的可能尝试。柏拉图的话是由其侄子斯彪西波转述的。【164】此人同样是继柏拉图之后领导学园派的一个历史人物。通过斯彪西波这个角色，维兰德描绘了一个立场尚不坚定的人。在分析这个人物时，我想说明的是，在哪一种宽泛的意义上，亦即不仅是在让问题消失的技术上，可以把阿里斯底波的论证过程视为治疗性的。

“老实说”，斯彪西波谈到他叔父的哲学体系时写道：

> 我不知道还有没有任何我能把握得更牢固的其他东西——对存在(Sein)与不在(Nichtsein)的傻乎乎的怀疑每每向我袭来；我的这种怀疑与苏格拉底的怀疑并不总是相同——我又知道什么呢？或者与阿里斯底波的不同——是什么令我焦虑呢？我想把这些问题打发了事。原谅我，亲爱的朋友，或许我应该知道，你对这些事情的不当之处是无

所谓的……(IV,10)

是的,他就是那样的,因为阿里斯底波的态度没有出现在斯彪西波看来似乎是某种形而上的漠然之中。为此,我们姑且又回到维特根斯坦:给困在捕蝇瓶中的苍蝇指明出路,这只是实际问题的一个方面;它是怎样陷进去的,又是什么阻碍着它自己看清出路,则是另一个方面。斯彪西波接着写道:

> 柏拉图的哲学令我觉得奇妙绝伦,当我卷入日常生活的漩涡,或者置身于盛宴的欢乐喧嚣,或者在剧院,与迷人的歌女和舞女在一起,总之,在任何要么事务缠身,要么得到感官满足的地方,它就会把精神拖回尘世并让它入眠。相反,在我自身之中,我的四周万籁俱寂,我的灵魂摆脱了一切凡俗的羁绊,可以在它本身的元素中轻灵无碍地活动;可实际发生的却恰好与这一切相反:我逐字逐句阅读了柏拉图所讲的关于他的地下穴居人(Troglodyten)的所有文字——它们偶尔有必要来到地上,【165】并在阳光下返回它们的洞穴。于是,一切我在通常状态下觉得真实、重要和诱人的事物,此时似乎都蓦然变得无足轻重、空空洞洞和没有本质了,就像把戏、梦幻和影子。不知不觉地,一些新的意义向我呈现出来;我觉得自己化入了柏拉图的理念世界;总之,就在这些时刻,我再也不需要他关于他的哲学之真理性的其他任何证明,正如一个亲眼看见了某样东西的人,绝不会再要求表明这样东西确实存在的证据。(IV,10)

虽然维兰德笔下的斯彪西波一方面使用了柏拉图化的词汇(例如:被拖下来的灵魂,对灵魂的羁绊,本质上有亲缘关系的材

料，对理念的纯粹观照等等）；另一方面，他用这些词汇表述的却显然是哲学以外的问题，也就是对“什么样的生活方式适合他本人”这一问题的思考。只有对于这个问题，才可以从阿里斯底波的立场出发严肃对待。于是他作出了如下回答：

那是一种奇妙的氛围：在此氛围中，柏拉图那些奥秘对你具有巨大的魅力，而它们所呈现的那些东西，似乎真正地为你开启了大自然内在的门扉。（恕我直言）这种氛围仅仅在其程度上与如下氛围有所差别：在这样的氛围里，悲剧性的彭透斯（Pentheus）把两个太阳和两个忒拜人（Theben），或者他的母亲阿格维（Agve）把儿子那被撕掉的头颅看成了一只幼狮的脑袋。幻想总是一个没有把握的向导，但其危害性，较之于它戴上理性的假面后有原则地胡言乱语，还并不是更大。可关于危害我又能说什么呢？对于你，亲爱的斯彪西波，这些崇高的梦幻并不具有危害性——至少，要使你摆脱魔力，并将你从那些超越苍穹的空间召回你诞生的地穴，仍旧只需一顿愉快的盛筵或者拉斯特尼娅（Lasthenia）的一个香吻，它们就是没有危害的。

这一段话同样意蕴良多：哲学上的迷狂，或者应该说，哲学，只要它不仅仅作为职业来干，而且也不仅是由特定“行话”进行言说这种恶习所构成，可能就是对一种值得认真对待的心灵上的问题的表达。【166】他建议斯彪西波，要对所处环境和人际交往有所选择，以便现实性的措施总是在场，并且能保持足够的强度。阿里斯底波继续说，他自己绝不想作为朋友的“反驳者”：

有谁愿意从朋友手中强力夺走一个无害的玩具呢？我

能允许我做的一切，无非是向你展示我对这些事物的思考方式，然后让你自己作出判断，你是否会找到理由来说服我，不要指责人们在探索真理上的一种逐渐的无所谓态度。(IV，11)

此时的结论完全令人惊诧。由于阿里斯底波明白，他之所以不可能说服朋友直接放弃那些荒唐念头，是因为它们都是对一个现实问题的表达；于是，他为斯彪西波提供了一个类似于“哲学上的过渡计划”的东西。也就是说，他介绍的不仅是一种能让哲学问题消失(旨在开辟处理现实问题的空间)的思考方式，而且是一种同时可以满足心灵需要的方式。斯彪西波提到他对存在与不在的怀疑，于是阿里斯底波由此展开联系。他首先进行的是语言批判性质的消解：

这难道不奇怪吗，对于“无”我们要么根本不必谈论，要么就觉得有必要这样表达：似乎它就是“有”？很明显，既然“无”这个词既非一样东西，亦非一种表象，我们就不应让语言里有这样的词语。

下文则是：

这类两难性的表达“存在或不在”，什么也没有说——正如说：此处发生了或没有发生什么；存在就是第一和最后者，就是一切可感可思者。我通过说“存在”，同时也就由此表达了一种无限者，它涵摄了当下、曾经、将要和可能存在着的一切。于是，当我思及我自身和从我周围涌入我意识中的事物时，此时的问题并不是：我们来自何方？或者：我

> 们为何存在着？相反，唯一可以提出并且我们应该关心的问题是：我们是什么？我的回答如下：我们虽然是单一的、但绝非孤立的事物；我们一方面虽然是充分独立的，从而既非影子也非反光；【167】另一方面又不够独立，因此难以作为不同于那个无限的"一"之肢节（请允许我这样说）或光芒（如果你更乐意这样来表述）而存在着。这个"一"，它包容当下、曾经和将来存在着的一切。

这样的讲述还持续了好一段时间，我不知道，那位女读者的感觉是否和我一样，因为此时，我不禁记起一趟开往里斯本（Lissabon）的火车餐车和"第六杯，不，也许是我的第八杯盛在德米杯（Demi-tasse）中的加糖穆哈咖啡"；这时，克鲁尔（Felix Krull）正在聆听库库克（Kuckuck）教授关于"存在与生活"的赞美诗：

> 存在并非幸福的存在；它是快乐与负担，一切都是时空性的存在，一切质料，即使处于最深的酣眠中，都分享这快乐、这负担，分享这感受，它让人——这最清醒的感受之载体，获得最大的愉悦。库库克一边重复着"最大的愉悦"，一边用双手按着桌面准备站起来，他用他那星辰般闪烁的眼睛看着我并向我点头。①

这些话在克鲁尔那里引起的感觉，被他称为"巨大的欢乐"，而谁要是有机会（前提是，他绝不是托马斯·曼的真正死敌，这

---

① Thomas Mann，《骗子菲利克斯·克鲁尔的自白》（*Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*），Frankfurt/M. 1985，页 298 以下。

种情况确实可能有)，聆听托马斯·曼亲自朗诵这一章节，就绝不会毫不流露出这种感觉，或者至少是这种感觉的痕迹。

可那是怎样一种感觉呢？对此，人们也许会记起弗洛伊德(Sigmund Freud)的《文化中的不快》(*Unbehagen in der Kultur*)中的一处文字。弗洛伊德开篇就介绍了罗曼·罗兰(Romain Roland)对他的文章《一个幻觉的未来》(*Die Zukunft einer Illusion*)提出的异议：

> ……他回答说，他完全赞同我对宗教的判断，但他感到遗憾的是，我没有评价宗教的真正来源。宗教源于一种特殊的感觉，那是一种他本人永难离弃的感觉，他发现这种感觉已在许多人那里得到了证实，进而也可以认为，千百万的人都会有这种感觉。这是一种他想称之为对一种"永恒"感受的感觉，一种对无限的、无拘束的、似乎"汪洋般"的感觉(das ozeanische Gefühl)。……【168】我尊敬的朋友——他本人甚至曾经诗意盎然地评价过幻觉的魔力——的这些话给我带来不小的困难，因为我自己找不到那种"汪洋般的"感觉。……如果我对我的朋友的理解是正确的，那么他所指的，就应当是一个有独创性，并且相当古怪的诗人作为安慰品为他的某个自己选择了死亡的主人公送行的那种东西："我们不能出离这个世界。"(弗洛伊德，前揭，卷14，页419以下)

弗洛伊德把这种感觉理解为对一种感觉状态的回忆，在此状态下，自我成就(Ich-Leistung)可以在自我与外界之间被区分，但是还没有(全部)完成。

> 如果我们可以假设，这种初期的自我感觉(Ichgefühl)会以或多或少的程度保留在许多人的心灵生活中，那么它就会把自己像一种对立物一样，与那个界限更狭窄、更清晰的成熟期的自我感觉并置，而那些与它相符的表象内容，或许正是无限性的表象内容，同时也是与宇宙之联系性的表象内容——这些内容，便是我的朋友用以解释那种“汪洋般的”感觉的东西。(弗洛伊德，前揭，页425)

斯彪西波此时利用着柏拉图的哲学，以便能沉醉于这种感觉之中。对于“某种东西存在着并且不再是无”这种说法的哲学上的惊奇，对他来说，正好是对一种他无法克服的“精神迷乱”的表达：

> 可我愿意承认，这是辩证性的吹毛求疵，他们不可能把我们的二重感觉，亦即我们本身存在着并且在我们之外还有东西存在着，贬斥为丧失理性的。(IV,10)

相反的情况是：斯彪西波在寻找能够确保他那些感觉的理由。如果想要保留一点哲学，那么或许可以说，斯彪西波在认识“我们是受到限定的生物”这方面有些困难；心理学家会说，这是一种“自我界定缺陷”，如果斯彪西波迷醉于柏拉图的“回忆说”(我们知悉事物的过程，乃是对我们在我们的尘世生活之前看到的那些纯粹理念的再记忆)，【169】那么这听起来就像是对弗洛伊德描述过的感觉记忆的一种神话化：

> 在柏拉图的哲学里至关重要的理念……是……直接产生于一切可以想象和真实存在事物的那个最初的、永恒的

> 基本原因，并且是我们的灵魂乐于观照的对象，在严厉的阿兰珂将它们迫入这个感官世界和会死的肉体之前。……大多数人误以为，在他们心中唤起对从前经历的状态的一种黑暗感觉的那个对象，真的就是它们看起来那样的……只有极少数人（按照柏拉图的说法，亦即真正意义上的哲学家）足够睿智，能分辨假象与真实……(IV,10)

如此等等。我们知道，阿里斯底波忧心忡忡。换句不同的、更稳重的说法：维兰德把柏拉图哲学翻译成了一个青年迷醉者的长篇激情独白，它使这种哲学的心灵方面的内容清楚地展示出来。维兰德让阿里斯底波进行的那种神话学上的比较，因此就是精心选择的：这涉及一种精神病学上的崩溃——当个人倾向通过一种社会性（派别性）实践得到强化之后，对此，欧里庇得斯（Euripides）在他的《酒神的伴侣》（*Bacchen*）中描述过。阿里斯底波关于通过日常生活纠正心灵偏差的告诫和提醒是清楚的，而斯彪西波则在柏拉图哲学中寻求解决心灵问题的办法，可他那些问题在柏拉图哲学里面只会变得更加严重。

阿里斯底波为斯彪西波提供的“过渡性方案”表现为一种世界视角，它也是一种类似于柏拉图主义的心理上的“负载”（aufgeladen），但它并没有革除与现实的联系。你可以两者皆有：承认你的受到限定的状态，以及一个与你分离的外部世界和那种“汪洋般的”感觉。进而：绝不要容许对这些感觉状态的需求疯长成在某个时候难以控制的、关于世界之非真实性的幻想，因此，要加强与那些与你的气质不相同的人们的联系，【170】同时要减少与另一类人的交往——他们习惯于总结那些可以与哲学派别的相比较的“边界生存”（Borderline-Existenzen），并说服他们相信，他们自己拥有某种唯独他们具备的知识。这就是阿里

斯底波的治疗性干预的大致要点。事实上，治疗性干预就是他的“哲学”的最后决定。因此，紧随他关于无限之存在的言论之后的就是：

> 然而，无论我可能在哪一幅图景下，在某些特定时刻，寻找象征自然的伟大秘密，我所将它派上的唯一用场，就是从中引申出真正的生活智慧的永恒的基本原则，它同时也是我们的义务之准则和我们的幸福之条件。因为按“自然的方式”这一信念，亦即“我仅作为那个无限的‘一’之肢节而存在着，但又绝不可能与之完全分离”，会产生一个二重性的结果。其一是如下坚定的认识：我只有既履行我对普遍性的义务，又履行我对每一特殊整体的义务（我是其中之一环节并处于我所属的较大等级下面的较小等级秩序中），才可能幸福地存在着。其二是一种同样坚定的确定性：无论我当下的存在方式看起来受到了多大的局限，我仍然是作为那个无限的“一”的一个不可毁弃之肢节而存在的，而且我拥有的存在与活动的时空之规模，并不小于那个神秘而封闭的圆亦即无限本身。我不太确定，但我猜测，柏拉图在他的奥托—阿迦通（Auto-Agathon）那里，同样想到了这些……（IV，11）

第二个结果，那种“确定性”是一种诱饵，其中包藏着这样一枚“钩”：提醒他要关心众人。

至于这种治疗成功与否，虽然我们从维兰德的小说中不得而知，但我们却清楚，它影射的是什么。斯彪西波在书中就像在传说中那样，正如前面多次提到的，继柏拉图之后做了学园派的领导者（“他已经习惯于把未来的遗产继承人也看作他哲学上的

继承人，而我不敢轻举妄动，去剥夺他的空想，因为他似乎从这上面寻得了他的欣慰与安宁”[IV,10])。【171】按第欧根尼·拉尔修的描述，斯彪西波在接受了学园派领导职务之后，就患了一种肢体瘫痪症，不得不让人驾车送他前往学园。据说他后来自杀了。

这不是柏拉图主义者的唯一带有不幸结局的事例。谁要是对弗洛伊德思想与维兰德思想在此处如此接近感到诧异，不妨首先去琢磨一下小说第一二部里面关于科勒蒙布特(Kleombrotos von Ambrakien)的描述。我在别处已对这个插曲做过深入的讨论，①因而在此只能长话短说。科勒蒙布罗特是苏格拉底的学生，他属于柏拉图的《斐多》开头提到的那些没有出现在苏格拉底面前的人之一。科勒蒙布罗特不能承受指责，于是自尽了。维兰德写下对科勒蒙布罗特逐渐加强的绝望情绪的描绘，似乎是在影射弗洛伊德的《悲伤与忧郁》(*Trauer und Melancholie*)。维兰德描述了一次失败的悲伤过程，一种忧郁——它难以从心爱的客体上摆脱：其原因(如果完全“照教科书的说法”)就在于对此前所发生事情的矛盾心理。在此处，那种治疗也是不成功的，但也许是没有被认真地尝试过。阿里斯底波和莱怡丝并不懂得精神动力学，他们把忧郁解释为悲伤并徒劳地试图加速悲伤过程。人们可以把对阿里斯底波的(虽然同样徒劳的)更深入的理解，看作维兰德所解释的认识增长。小说的第五部本来要写些什么，我们尽管无从知道，但却可以假定：维兰德不会取消此处所描写的对第一次治疗性认识——亦即消解理智上的虚假问题之必要性——的拓展，为使对心理问题之理解

---

① 参 Jan Philipp Reetsma，《别进去！》(*Geh nicht hinein*！)，见：Jan Philipp Reetsma，Falun，前揭。

的第二次治疗性认识可以被理解为对前者的表达。【172】

上述这种和弗洛伊德思想的令人惊讶的密切关联，我想放到本章结束部分讨论，以便作一次最终思考，并将它与前言部分的几个想法相联系。为何一个像维兰德这样的作家，居然能够先期获得一个像弗洛伊德这样的作家才具有的那些“认识”呢？谁要是不喜欢这样一个问题，[①]无论是因为这种说法贬低了后者的独创性，还是因为这样的主张以传统方式隐含的方法论问题并不算少；那么，他也许愿意认可另一个问题：一个诸如弗洛伊德这样的人，是不会草率行事的，但他居然忽略了一个诸如科勒蒙布罗特这样的“案例”，而没有写过有关文字，对此，当作如何解释呢？

其实答案很简单：他根本不知道这本书，维兰德和其他许多18世纪的作家没有进入他的视野。可以想象，一个在此意义上学识渊博的人，本可以让弗洛伊德注意到莫里茨注意到《安东·赖泽尔》(*Anton Reiser*)甚或《经验灵魂学杂志》(*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*)(对于问题的提出而言，重要的不一定总是维兰德)。

没有人能够，也没有人想要责备弗洛伊德缺乏教育。可他的教育却是与一种特定的亦即19世纪的“经典”(Kanon)联系在一起的。人们甚至可以说，“在弗洛伊德时代”接受教育也就意味着，熟知这一经典。其实，弗洛伊德在这方面很优秀，并且好于他那些通常没有接受类似教育的同行。这样一种经典是围绕一些核心作家和文本建立起来的，并且具有相应的时间范围。在那“之后”才出现的，就是“现代的”、尚未得到检验的作品。对

① 参 Richard Rorty，《自然之镜》，前揭，第6章第2节“我们的先辈们谈的是什么？”(Worüber haben unsere Vorfahren gesprochen?)，页293以下。

于这些作品，人们能获得多少相关知识，具有个人随意性，但不管怎样，不会多到他必须为之付出减少相应经典文学知识的程度。经典“之前”的东西，则属于史前史，对于它来说，可以适用同样的规则：“对历史感兴趣的”人当然会获得一些相关知识，但也不会太多。这两者，亦即经典“之前”和“之后”的知识，都被视为毋宁说难以理解的，并且/或者是无足轻重的。【173】经典作品之“普遍可理解性”和“重要性”观念，是人们基于该经典的一些核心范例予以定义的。要首次确立一种经典，那就意味着要讨论它。托马斯·库恩（Thomas Kuhn）称之为“规范科学”①（normal science）——对于讨论参与者而言，相当明了的是，哪一种论据可以被视为是允许的，哪一种是不允许的。但如果出现了一种“范式更替”（Paradigmenwechsel），或者说经典已丧失其可接受性，情况就不同了。于是，人们将会就一套新的经典的确立（或者首先是就原有经典的废黜）发生争论；此时人们并不清楚，什么是允许的，什么是不允许的。不管怎样，对经典的质疑通常会被该经典的代表者们视为“不严肃”的举动。这毫不奇怪，因为严肃性是在与经典相关的意义上得到定义的。对严肃性的指责，是把另一种（“新”）范式的代表，从旧范式的代表们把持的那些机构中排斥出去的古典策略之一。对于这个目的本身，甚至也没什么好指责的，因为一种新的范式的代表者，总是一些年轻、聪明、开放和没有成见的人，是一群觊觎王位者的一幅自画像，他们的目标是：为了被纳入体制内而征召后备军。

在50—60年代，（文学史家）阿诺·施密特（Arno Schmidt）

① Thomas Kuhn，《论科学革命的结构》（*Zur Struktur wissenschaftlicher Revolution*），Frankfurt/M. 1975。

撰写的文学史著述被人们看作一个自以为是者所发的不必认真对待的牢骚。到了80年代，巴伐利亚教育当局却将他那些作品列入了德语课程的推荐书目。对此，我不知道怎么说才好：这意味着出现了一次真正的经典更替（Kanonwechsl）呢，还是仅仅表明，旧的经典消失了，同时却没有留下一个后继者？

这是一个我们不得不向我们全部的文学文化之未来提出的问题。因为，即使一套旧的经典失去了约束力，那将不仅意味着，经典之核心部分的知识构成变得不受约束了，而且也意味着，其边界也变得模糊了，亦即可以（在时间意义上）向前或向后推移。在电视里，【174】日耳曼语文学者康拉迪（Otto Conradi）有一次竟然说，《浮士德》不再理所当然地属于大学日耳曼语文学专业的必读书。他的谈话对象，批评家莱希一南尼基（Marcel Reich-Ranicki）则对他的这番话表示愤慨（这种愤慨也得到了笔者本人的同情）。但是，康拉迪首先只是描述了某些约束性减少的趋势。这种经典的无约束化，一方面允许人们采取一种新的、毫不拘束的态度对待新作品，对于这些作品不必主要依照那些业已经典化的作品的价值共同体去衡量；另一方面，对于经典之前的旧作品，也同样如此。

有趣的是，距离歌德很远的作家，距离莱辛、维兰德、莫里茨、希佩尔（Hippel）、海因泽（Heinse）却显得“不那么远”，而是让人觉得“一样远”，甚至让人觉得反而更近。对一种“令人吃惊的现代性”的令人诧异的发现，首先无异于在感觉上对远与近的推移。如是观之，那整个一切就不一定再显得扑朔迷离了。因为，我们觉得自己对于一种经典不再负有义务，尽管它对于弗洛伊德以及他的大多数受过教育的同时代人是一种义务；所以，我们今天可以把一些被当时的经典书目排斥在外的作家和弗洛伊德联系起来，正如他本人也把那些被纳入经典范围的作家和他

自己的思想产生关联一样。

以上只是对“维兰德－弗洛伊德”这一对平行关系进行描述的一种可能形式，一种更为平和、单纯的描述方式。而更加有趣的描述，则可能存在于如下尝试之中，亦即试图弄清，为什么维兰德当时就“已经”像弗洛伊德一样地思考问题，或者说，后来的弗洛伊德不是“还”而是“又”像维兰德那样思考问题了。哈特穆特·伯默（Hartmut Böhme）和盖洛特·伯默（Gernot Böhme）在他们关于现代理性的一种“心灵致动学”（Psychogenese）理论中，把费希特的思想诠释为狂放不羁的自恋式幻想。[①] 为此目的，他们同样援引了弗洛伊德对那种“汪洋般的感觉”的评注。而他们的评论是：

> 把费希特那里的主体（Subjekt）的动力学结构和心理分析（Psychoanalyse）的特定方案相比较（伯默，《理性之它者》，前揭，页 130）……并没有下述这样一种精神史上的意义：【175】“费希特已经先期想到了心理分析理论的基本要素，或者反之，弗洛伊德还在唯心主义的道路上思考问题。用弗洛伊德去解读费希特，确切地说，意味着这样一种要求：让逃避了适用逻辑（geltungslogisch）之论证的东西暴露出来：而这是唯能说的地盘（energetische Besetzungen），它们与认知上的构想相联系，并且隐藏在概念逻辑之理性话语的形式上的普遍性中。”

---

① Hartmut Böhme，Gernot Böhme，《理性之它者：以康德为例论理性结构的发展》（*Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*），Frankfurt/M. 1985，页 123 以下。

这一处文字有点悬而未决的意味。它是作为对方法论的答复出现的("用弗洛伊德去解读费希特,有一类人可能是不容许的:他们在哲学里面只愿意看见那些摆脱了每一种历史动力的、在适用理论上得到证明的概念运动。"),但它仍然是"迎合个人趣味的观点"(ad personam)。对上述比较的鉴定结果是:禁止赋予费希特以先行者身份,而且是出于不能把施莱贝尔(Schreber)作为弗洛伊德的先驱者的同一个理由。方法论上的问题已经通过——直接开始行动的——决定预先得到了判定,问题在于对哲学学科的特殊的适用性要求的争议。一旦这种要求受到争议,就会产生这样一种可能性:就像人们总想要做的那样,把哲学"互文化"(kontextualisieren)——在个别情况下必须分析所进行的尝试的理由充足性。但是,在这一案例中,对费希特的哲学心理学和精神历史学的互文化,却有着一个完全确定的结果,亦即:

> 它被视为唯一而绝对的自我之幻象:假如不是费希特,那它就是精神错乱。当时的精神病医生,例如,莱尔(Reil)或者皮内尔(Pinel),仍然在报告一些病例,这些病人自以为是上帝、耶稣、路德维希十四(Ludwig XIV),或者宇宙万物。此处却是:把精神错乱作为哲学,一种狂傲的"大我"之幻觉——这种膨胀的自我无法抗拒自身的昏聩软弱,它依赖于强有力的客体(而这客体就是父母或者令人窒息的德意志的社会关系),乞灵于一种自恋式的诡计:自我乃是"一切现实的源泉";并且甚至非我(Nicht-Ich)在向行为返回的路途中,也变成了自我的因素。绝对、唯一和强有力的,只是自我:古老的自大幻想的重现。(伯默,《理性之它者》,前揭,页126)【176】

假如不是费希特，那它就是精神错乱——这个结论我们很容易脱口而出。因此，我们会觉得下面这样的话只是一种庸俗而反理智的怨恨：

> 维兰德重新声明自己强烈反对康德哲学的盛行。所有善良的人们都必须一致(en massen)反对一个怪物的崛起，它将解构一切人道和语文学。但愿某个诸侯能发发慈悲，为那些超验的先生们建造一座疯人院。康德自己的著述将会作为最机敏的人类洞察力之丰碑而长存，可他的信徒们的文字则将如秕糠一般灰飞烟灭。(施塔纳，卷2，页391)

假如它们已经秕糠般地消失，那么“假如不是费希特，它就是精神错乱”这句话在今天的说服力就会小一些。必须承认，句中有大量的“如果”，尽管如此，仍然可以确定，纯“适用逻辑”的论证的效力维系于历史的亦即限定性条件。那些认为这种历史的限定性带来了真正合乎理性的思考的人，会觉得维兰德想用一部长篇小说对其进行辩驳的尝试，[①]委实有些反动。谁要是从现代哲学中看到了一种对现代资产阶级的强迫性神经官能症特征的表达，[②]他将会从最后那个试图确定启蒙是什么的伟大尝试中，看见某种迥乎不同的东西，而且他将从其中认识到一条传统路线的一部分，这条路线虽然屡遭断裂，但时至今日，仍然没有毁灭。

---

① 他此前甚至想通过翻译色诺芬的《回忆苏格拉底》来进行这个尝试：“应该将这部译作既视为其哲学信念之遗产，又视为针对康德那套繁琐哲学的解毒剂。”《维兰德的生平和著作》，前揭，卷2，页671。

② 有关那种可谓德国启蒙运动之“心理状态”的东西，我已在别处有过论述，同样也涉及了维兰德：Kombabus，见：Falun，前揭。

就在短短半个世纪的德国启蒙运动结束之后，19 世纪的经典——没有声张任何太过简单的基本关系甚或也没想要对此关系稍作暗示——便形成了。一种传统随之再次断裂，该传统的优点无论如何决不可能通过连续不断的世代相袭而凸现。【177】如果说图尔敏勾画了一条从现代科学哲学(亦即他自己的作品以及库恩、拉卡托斯[Lakatos]和费耶阿本德[Feyerabend]的作品)到蒙田的一条弧形连线，那么他就为这一传统路线赋予了又一个名字。图尔敏看见，“现代的”、后中世纪的和近百年来的思想，发轫于文艺复兴时期的思想家们，发轫于爱拉斯莫(Erasmus von Rotterdam)、莎士比亚——特别是蒙田。在图尔敏眼里，笛卡儿思想包含的“反怀疑主义”转折，正是对蒙田的反响，其动因显然出自 17 世纪政治上危机四伏的现状。[①] 图尔敏把产生于 20 世纪末的一种知识发展和(几代人的)政治经验之特殊格局的这次转折——它反对始于笛卡儿的、以“确定性”(追求取代“理解”)追求的传统——视为向文艺复兴时期那种更自由的思想的回归。从而，图尔敏在此处以欧洲标准为参照看见，维兰德通过其反对一种新的确定性哲学之出现的尝试，已经作出了一个先例。

倘若我们把图尔敏的思考与本章对维兰德－康德这一对平行关系的思考，以及对维兰德将古代传统与英国怀疑主义相联系之尝试的思考放到一起，并且和从笛卡儿经洛克和康德直到以罗蒂——这个当代结构主义者和从事治疗性写作者(他自己也如此认为)——为代表的现代经验主义对认识论传统的原则性批判联系起来，那么，我们就能看出一个悠久传统的漫长的、

① 有关这种考量之政治层面，此处同样无法追究，参“Tis all in Peeces ... .” Stephan Toulmin zum 70sten，见：Mittelweg 36，I，1992。

一再中断的基本路径：它(维兰德也许会说，应从色诺芬算起)从苏格拉底经居尼勒学派的阿里斯底波到贺拉斯和路吉阿诺斯。可是，它却一直处在真正的“哲学”主流之边缘。其他可以视为这类边缘人物的，或许只有古代的怀疑论者，诸如皮浪(Pyrrhon)、塞克斯都·恩皮利柯(Sextus Empiricus)。这一传统的中断，是由于基督教对古代文明的侵入。其重新衔接则应归功于文艺复兴时期的爱拉斯莫、莎士比亚、蒙田。[①] 这一传统的再次中断是由于笛卡儿及其后学的反对。【178】其再次复苏则是在启蒙运动中，代表人物是狄德罗(Denis Diderot)、倍尔、莱辛、维兰德、施泰纳、休谟。这种传统在德国被康德及其后学并且普遍地由于笛卡儿建立的认识论范式之继存续在而被终结。到了20世纪，它又得以通过维特根斯坦、杜威(Johan Dewey)(在“哲学”层面上)至少大致保留了其形式；同时它也总是在公共思想的其他领域更加经常地出现，这方面的代表人物有弗洛伊德、克劳斯(Kraus)或者毛特纳(Mauthner)。直到20世纪末，人们才重新获得对一种传统的自我意识——通过图尔敏和罗蒂等思想者对另一种传统之必要性再次进行的理论上的清理：

> 我想要坚持的唯一一点就是：哲学家们的道德兴趣或许应当以继续推进西方的对话为指归，而不是在此对话中为现代哲学的传统问题预先保留一席之地。(罗蒂，《自然之镜》，前揭，页427)

---

① 至于是否有过一次“中世纪的启蒙运动”，尚有争议，这几乎是一个信仰问题：谁“还会”属于某种东西，或“已经”属于某种别的东西？

第四章　莱怡丝

对我来说，您笔下任何别的女人都更容易理解。

——索菲·布伦塔诺

一

我相信，是汉斯·迈耶（Hans Mayer），他曾表达了这样一个意思：人人都爱过托妮·布登勃洛克。[1] 我在这里必须坦白，我曾把她看作一个蠢女人，就是随处可见的那类傻丫头。可是，这与我们何干？读者有一定的权利这样来问，然而也只有"一定的权利"。人们对一部书所怀的好感，如果它是持久的，肯定取决于这样一种东西——它被将世界拆解为若干等级的一种世界观称作"深层结构"（Tiefenstrukturen），可它却也总是表面的构成形式。某些时候，"内容"、"故事"会从读者的注意力范围内隐退，并让位于别的某些东西。然而文学毕竟不是音乐。文学的音乐属性，在于叙述的形式，即便某些时候，这种形式不再是每个叙述的唯一内容，那它也会得以保留，并且是不得不予以考虑的因素。换句话说：凡是有人喜欢一本书，他都不会不关注作为书中那些"故事"之载体的人物，并且，他将不断任由自己产生这样的感觉：啊，他习惯称之为"现实"的那些东西，此时都近在眼

---

① ［译按］Tony Buddenbrook 是托马斯·曼的小说《布登勃洛克一家》里的女主人公。

前。而炮制出这些阅读体验(它们很可能又基于那些不无重要性的协调生活之需要)的那种技巧,正是"形式艺术"(Kunst der Form)。也就是说,我本人也一度爱过那个"莱怡丝"。然而,我却要在这里扮演一回"魔鬼":我将在"文学研究"这张小桌子上,把我的心"铺陈"或"烹制";【180】从而,任何一种客观性都难免掺杂哪怕一丁点儿主观性。有趣的是,作者维兰德之所以也向他的女读者①说明这种情况,并非出于作者的"暴露癖"(这种东西她并不在乎),而主要是由于他的无能——他难以述说他从前的恋情,纵然只用简明扼要的话语。此处,为了对下文几乎所有可能说到的东西有个交待,我想把这种无能,归因于"莱怡丝"这一人物形象的特点:这个形象具有一种——人们或可称之为——"暧昧性"(Zweideutigkeit)。不管人们试图从哪个侧面去接近她,她身上都会表现出这种"暧昧性"——无论从考究"莱怡丝"形象的渊源和原型方面入手,还是从有关流言蜚语以及诸如她的典范性可能何在这一问题着眼,无不如此;她的外貌和她的理想同样十分模糊;她的好恶及其表现何在这一问题,正如小说第三部结束时她的死,也都是不明不白的。虽然作为小说人物,莱怡丝与阿里斯底波彼此是那样势均力敌,以至于我想不出,还有别的哪部小说也能如此精密地确定男女主角之重要性,以至于人们可以说,他们俩真的是达到了一种性别上的"权利平等"。然而这种均衡却也只能持续到第三部结束,亦即持续至推知莱怡丝之死——然而《阿里斯底波》全书至少该有五部。从另一方面来看,《阿里斯底波》又恰好没有(hat keine)五部,而且第四部竟有三分之二的内容是哲学评论,似乎作者的意图是,把本该由莱怡丝占据的空间,赠与哲学,何况这一部分的动机,又显

① [译按]指索非·布伦塔诺。

然完全是为了麻醉莱怡丝之死带给阿里斯底波的痛苦。如是观之，结果可以说是：在很大程度上，莱怡丝就是阿里斯底波的“对称者”，就是他的“另一面”，甚而至于人们会错误地把这种东西——它或许只是理想的依赖性（ideale Abhängigkeit），叫做“平等”，甚至人们会情不自禁地“妄想”，把小说里那个莱怡丝的生命历程，作为这样一种“说明”来阅读：阿里斯底波式的生活道路，不可能，也绝不可以是女人的事。至于从心理学上来看（不是指作品中那些人物的，而是指整个小说的心理学），则可以说，莱怡丝体现了真正意义上的性爱之暧昧性，在这一点上，【181】她与阿里斯底波迥然不同——而这对于上面列举的我那些个人感觉，或许又是一个相当好的证明。最终，小说第四部里莱怡丝的缺席，也因此产生了一片性爱之空寂——它几乎具有一种莫可名状的可怕效果。从艺术上看，如果人们愿意认为，这样的均衡具有特定的重要性，那么，在《阿里斯底波》这部长篇小说里，要是没有莱怡丝这样的一个女性角色，就是说不过去的；而所有的想象又再度指向未能写成的第五部。

下文我先谈莱怡丝在书中首次出场的情景。

莱怡丝一出场，上述诸多“暧昧性”中几个方面就已表现出来了。更确切地说，当读者，或者说当阿里斯底波，首次与之相遇时，莱怡丝这一小说“形象”的“暧昧性”就已表现出来了。在小说的第一部第二封信里，维兰德就写到了她。那是阿里斯底波写给他在科林斯的朋友克莱奥尼达的一封信。阿里斯底波邂逅莱怡丝的时机既庸俗又轻佻。阿里斯底波来到一座浴场，却没看清入口处的“男”/“女”标志：①

---

① 阿诺·施密特在其小说《策特尔的梦》（*Zettels Traum*）里，也安排他笔下的丹尼尔（Daniel Pagenstecher）在一个乡村旅店的洗手间上演了同样的一幕，并让他很蹩脚地记起了此处这段描述。

> 我走进去。由于没有立即看见有仆人在场,我便随意推开一间浴房的门。就在此刻,竟有一个年轻女子——她孤身一人在里面,正要出浴。这真是我一生中的头一遭,我被眼前的美景彻底震慑。我不知道,我为什么会这样:当时的我,不是拔腿就跑,而是将那扇还把在我手中的浴室门,重新推上,将她关在里面——这就使我更为尴尬。那位女士,被我这一看吓得猛然躲了回去,但她似乎对我的惊愕有些奇怪:"怎么啦(她笑道——她那质地优美的声音,结束了我的迷醉),难道你害怕遭受阿克泰翁(Aktäon)的命运?你竟吓得都忘记了逃跑?因为我既不像阿忒弥斯(Artemis)一样美,也不是女神,所以我也就既不可以像她们那么高傲,也不可以那么冷酷。你是个陌生男子,如我所见,你大约是没有看清这浴场大门口的标志吧。"

关于这封书信的这一段和随后几个段落里面的神话主题,容我稍候再谈。在这里,我们还是先把那段情节看完。【182】当时,阿里斯底波迅速地从惊愕中缓过神来,并随机应变道:他确实没有(像阿克泰翁那样)看见太多,而是所见甚少。此时,已走来两位使女,她们不愁找不到答词:

> 浴室里那位女士说:"这小伙子竟敢擅自闯入这必定还从未留下过男人足迹的女浴室,你们说说看,他该受到怎样的惩罚?"年轻的那位侍女答道:"最轻的也许就是,给他泼一身水,把他变成一只兔子。""那就太便宜了这样一种严重的罪过,"年长的侍女答道,"我知道一个办法,更适合处罚这种行径:我要罚他站在这里,直到我们把事情办完,然后我们离去,再把他锁在这里面。"

“你真想这样做?”那位女士一边说，一边起身。当她解开头顶高高的发结，她稠密的金发便一直垂到膝部，好像给她裹上了一件金质的长袍。随后她从水里出来，好像此处只有她和自己的女仆在场，她大大方方地让她们替自己擦干身子，然后抹上芳香的润肤油。

阿里斯底波试图将他受到的惩罚，转化为对他的一份“报酬”，并提供自己的服务，她却“用一道愠怒的目光，猛然将他抛回敬畏的樊篱之内——这种敬畏对于那位美人和她似乎具有的身份而言，是理所当然的。”于是，他只好兀自立在那里，并且为此得到了“暧昧的报酬”：让她既能在最放松地状态下完成洗浴仪式，又无须对我当下的处境产生哪怕一点点担忧——要是换了我，就会产生那种担忧。”

“暧昧的惩罚”——这当然只是想象的产物，却被阿里斯底波当成“暧昧的报酬”体验了；处于“自然状态”(naturalibus)(但绝非一丝未挂)的那个美女，虽说和戈迪瓦夫人(Lady Godiva)①一样不合乎礼俗，因为那一切都是他自己的想象，但也还不至于像戈迪瓦夫人骑马裸行般的淫秽。她让人观看的那整个过程本身，虽然确实具有高度的私密性，却能让人产生一定程度的敬畏，从而就防止了任何可能的无耻行径。【183】

这时她已穿戴整齐。临走时，她向我投来严肃的一瞥，

① [译按]据传11世纪的英国麦西亚领主(Leofric Earl of Mercia)之妻戈迪瓦夫人(约1040—1080)为民请愿，建议丈夫取消农民头上的苛捐杂税，其夫的条件是：除非她能骑马当众裸奔。于是，戈迪瓦夫人以发遮身骑一匹老母马穿城裸行。沿途居民纷纷闭门关窗，唯有“偷窥者汤姆”(Peeping Tom)从墙缝里观看，遂失明。

> 并说:"可别忘了,伊克西翁(Ixion)之所以最后倒了霉,就因为他胆敢夸耀自己得到了仙后的一次小小的眷顾!"没等我回答,她已登上一辆华丽的轿子,由四个奴隶抬着,迅速离开了。而我的感觉则恍若是刚从一场梦中醒来。(I,3)

阿里斯底波在科林斯既没能再见到她,也没能打听到她的名字;可是她却问过他的名字,并让一位侍女送给他一个小篮子,里面有一只饰以珍珠的发圈。但也仅此而已。

而关于伊克西翁神话的那个暗示,本身也含有"弦外之音"。因为,对于伊克西翁来说,赫拉(Hera)那次"小小的宠幸",毕竟表现为一次"同房"经历。并且,后来受到惩罚的之所以是他的自夸,而不是"同房"这一事实本身,其原因就在于:伊克西翁拥抱的是一个云的产物——云中仙子涅斐勒(Nephele):"在阳光照耀的卧榻上,灿烂地舒展着,/一个与诸神相同的女人形象,虽然巨大无比,/我却看见她!就像朱诺。"这样一来,伊克西翁就把宙斯塑造成了他的"代理人"。于是,宙斯的警告便为:不要说你——在你并不拥有之处——拥有过,而且,就算你拥有过,那也不外乎一次"小小的示爱"。你夸耀这样的东西,难道合适吗?

此处,也跟通常的情况无别两样,当有人对你说"这事就我们知道,别告诉外人",那么,这无论如何都是一种意味深长的话语方式。尤其是那番告诫"别忘了,我们之间什么也没发生过"所采用的形式,恰好就基于一个共同的秘密之私密性。在此私密性里,可能包藏并且怀着这样一个愿望:但愿发生比"没发生过的那个什么"更多更甚的一切。简言之:莱怡丝在这里玩的那个游戏,或许最适合于在你来我往的诱惑与拒绝中,引发观察者心中的极度爱恋。至于此时这爱恋是浪漫想象式的呢,还是直接的,都无关紧要。对于阿里斯底波而言,则不是这么回事:

对于这个愚蠢的事件，你是怎样想的呢，克莱奥尼达？对于我自己来说，它不完全是它看起来那么无足轻重。既然一个聪明的人应该懂得，如何把一切事情都转化成可为他所用的东西，于是我在想，可以从此事中引出两重益处。【184】其一，我目前已能相当有把握地把持自己；我对于我遇到的那个迷人的陌生女子的记忆，从此以后将致使极少美丽的女人再给我留下些许印象。其二，倘若我可以假设，我在这次经历中体验的，可以作为我对激情之爱的“易感性”的一个恒量标准，那么我就有充分的理由希望，我将来绝不会由于一个美丽的女人而丧失自己的理智和自由。

人们几乎要对他或者他的冷静心生一丝怨恨，即使这可能仅仅由于他在现实中更为冷静——相比于我们这些阅读他书信的人。在此层面上讲，不言而喻的是，无论直接从天性上看，还是通过比对与鉴别来判断，我们确实没有阿里斯底波那么冷静。

谁要是同意，可以把神话典故（Mythologica）看作讽喻时事的滑稽剧，就会发现，借伊克西翁神话构成的那个“影射”里的“赫拉”，这位众神之母和婚姻守护神，她就是阿克泰翁所称的那位处女“阿忒弥斯”①。同时，人们也得警惕自己，不要对小说中的这类文字进行过多穿凿附会的解读。须知，这就是维兰德的文风：他常常把那样的“影射”抛撒在自己的文本当中。对于维兰德这样一位译过阿里斯托芬、色诺芬、欧里庇得斯、西塞罗、贺拉斯、路吉阿诺斯等人的作家而言，他的文字一旦涉及古代，就全然是一种直接关涉，他的这种关涉任何时候都绝非所谓“教育

---

① 阿克泰翁在浴室里偷窥了她，遂被她变成一只鹿，最后被她唆使的凶狗撕碎。

财富”(Bildungsgut)。维兰德既不曾步“巴洛克”之遗风，如后来那些“不再读他的读者”认为的那样，写过什么“教授小说”(Professorenroman)，亦非“人文主义”(Humanismus)的继承人——假如他真是那样的人，那他就和当时那些教书先生们不相上下了。因此，我们正在讨论的这一处文字，绝对不是某种“高深莫测的影射”，也绝非以“掉书袋”为能事的一种“旁征博引”之表现。对有关神话的指涉，其实是一种语言手段。它允许人们把一些复杂的内在关联，囊括为一个简洁的语言形象。维兰德可能是真正精湛地掌握了语言的这一层面的最后一个(德语)作家。在《阿里斯底波》这部小说里，语言的这个层面表现为古代的一种交际手段，同时，维兰德却并没有将那些几乎还一直凝固于细微之中的东西历史化。他让他的阿里斯底波那么不言而喻地谈起“阿克泰翁”，【185】就像在谈一位“女士”，而这种做法显然不是希腊式的，并且这样做之所以也成功了，仅仅因为对于小说的作者来讲，神话本来就既非“古代的”也非“教育性质的”。不仅如此，正如对于他笔下那些开化的希腊人而言，神话并不是具有什么更深含义的对象——不再是并且也还不是。它是会话要素，可是别说：是它“降格”成了会话要素。因为不是交谈本身，而是交谈的水平在“下坠”。

不妨再说一遍：那些“神话典故”与“隐喻”(Metapher)、“明喻”(Gleichnis)一样，也是语言手段。所谓明喻就是：①直接说出被比较的对象，并让它与所喻指的那个形象相互对照。隐喻的本质则在于：可以用作隐喻的那个事物，根本不代表任何东

① 参 Donald Davidson，《论隐喻的含义》(*Was Metaphern bedeuten*)，见：Donald Davidson，《真相与阐释》(*Wahrheit und Interpretation*)，Frankfurt/M. 1986，页 343 以下。

西。而作为语言手段的神话典故，乃是用与神话相关的影射，取代一个没有或者没有全部指明的事物，并且该影射本身指向一个众所周知的故事。因此，它一方面不如隐喻那样具有“多义性”，另一方面也不如明喻形象那么完整自足。既然如此，对于阐释活动来说，它就自然地具有了“开放性”（参上文：伊克西翁）。由于神话典故影射的是一个完整的故事，[①]在修辞学上，它也就可以宽泛地负载更多的内容。这些内容，如要改用隐喻手法，就需以相应篇幅的抒情诗或特殊的诗体散文才能表达出来，而要是采用比喻，那就难免会变得空洞乏味。阿里斯底波举了一个例子，他接受了阿克泰翁的故事的引证，并赋予它一个转折。这一转折如用别的语言手段，很难同样巧妙地实现。不管怎么说，倘若人们认为，《阿里斯底波》这类小说的目的在于，传授关于古代的知识，那就大错特错了。同样错误的还有另一些人，他们想方设法从这类小说的文本背后，发掘出一个神话学上的或者寓意性的层面来。而实际上，此处的关键在于，我们能否从中认识到一种文体手段之本相：“语言驾驭能力”（sprachliche Kompetenz）之层面。

既然如此，上文提到的源于神话的那两个影射，其修辞学功能何在呢？现在，也就是在剧中人物的问话和对答中，【186】它们无需解释，然而在那类书信本身之中（此处讨论的那封信通过读信人克莱奥尼达，也在和整部小说的读者会话），它们也许就需要解释了。信中也无非就提到了尚为处女的阿特弥斯，以及身为妻子和母亲的赫拉？难道还有什么可资期待或希望？此处，如果不提到（不仅属古希腊）妇女的通常职业，大概也就几乎

① 或者变成了一个独立的故事——这样，它就是一种本身可以作为神话典故来引用的明喻性叙事。

不会有什么好期望的了。而且我们这些读者，要是我们才只读完《阿里斯底波》第一部第二封信，并且还不知道那位女士的名字，那么，我们也就不会在听到“莱怡丝”这个名字时，立即联想到那个如今甚至成了社会阶层之称谓的词语——“艺妓”。但我们却有可能想到，除了阿特弥斯和赫拉，信中还提到另一个神——一位女神——的名字：既然它几乎不会是“雅典娜”（Athene），那就可能是“阿芙洛狄特”（Aphrodite）。因为小说随后不久写道：“可我徒劳地……环顾，搜寻我的爱与美的女神‘阿娜蒂奥蒙’（Anadyomene）”（I，2）。这个阿娜蒂奥蒙，这个刚刚“冒出来的”女人，乃是阿芙洛狄特的一个别称。书中用它影射的是关于她的诞生过程的神话。难道科林斯的浴室里那个漂亮女士，不正好以最迷人的方式“校正”了这个神话吗？难道那整个情景，不是正好可以解读为一次以“路吉阿诺斯风格”（lukianische Manier）展演的“阿芙洛狄特之诞生”吗？“阿芙洛狄特，这位爱神，她赤身裸体诞生于大海的泡沫中，并乘着一瓣贝壳抵达凯特拉岛（Kythera）的岸边”①——格拉维斯（Robert von Ranke Graves）②恐怕也是大概地在这样描绘。而我们此处的场景里必定还缺少贝壳。其实也不尽然，我们完全可以在想象

---

① 这些司空见惯的琐碎从根本上是如此诙谐，以至于人们或许会一再忘记，它们本身其实也是些粗糙而野蛮的东西。为此，不妨想一想一种名叫 Ajax 的“清洁剂”上画着的那位白色骑士。其渊源何在？事实上，它来自 Ajax 这种武器——它是奥德修斯（Odysseus）带来武装阿基琉斯（Achill）的。可是，它怎么就变成清洁剂了？此时，一首小诗 “Ulysses upon Ajax” 会令人受到启发。它当然有其本来的意思，可是却被人以另一种发音方式念出来，于是人们也可能将其写作“Ulysses upon a jakes”，亦即“Odysseus auf dem Klo”（奥德修斯如厕）。就这样，那位骑士阿贾克斯（Ajax）获得了他作为“洁厕者”（WC-Reiniger）的永久称号。

② Robert von Ranke-Graves，《希腊神话：源流和解释》（*Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*），Reinbeck 1990，页 40。

中补充它，因为我们常常看见它：它以香皂盒的形态出现于浴场——那幅宏大景象的一个正在无穷消遁的回声。

此外，阿芙洛狄特还有一次也出现在文本中，当维兰德让他的阿里斯底波思考，他遭遇的那个美女属于社会的哪个等级：

> 她是来自第一等级的艺妓，在科林斯受到阿芙洛狄特的庇护，享受着一份自由和尊重，而在任何别的希腊城市里，艺妓们都不可能达到这一步？或者，她是一个来自……等级的青年女子？

就是这种"暧昧性"，它符合与性爱相关的或者（此处甘冒赘述之危险）"阿芙洛狄特式的"东西本身，也就是说，一个女人可能同时是人们敬重的"最高尚者"和蔑视的"最低贱者"，既是"乌拉尼娅"（Urania）也是"潘德摩斯"（Pandemos）——不朽者和人尽可妻者的主宰。【187】因而柏拉图的做法恰好就没有道理了，当他将这两者割裂开来：一个被锯断的"人首马身"（Kentaur），还不足以构成任何的美。可那些在此处假想出普遍和谐的人，他们也错了。就人首马身这类不和谐之物而言，关键不在于孜孜以求补充的统一性，而仅仅在于不可分割的"二元性"（Zweiheit）；而阿芙洛狄特式的东西即性爱，则存在于优美与丑陋之矛盾中——并且这绝非一个诸如出自"摩尼教"（Manichäismus）或出自以别的某种方式基于矛盾关系之世界观的推论。相反：那样的东西或许可以从性经验之投射中，推导而至于整个宇宙。正如人们所知，这是一种从根本上说并非不同凡响的普遍化做法。总之，在涉及阿特弥斯和赫拉的上述故事里，她，阿芙洛狄特，这个笑着的"她者"，也处于一种观看与拥

抱之快感中；而且要是没有她，那两个女人——那个少女和那个受到信赖的妇人（对另一谱系的神话之援引），就啥也不是了。那么，与这样一种神话修辞学相应，莱怡丝会是其中的哪一个呢？待我谈及她的生活蓝图和她那套基于性别关系的社会哲学，人们就将看到：她必定是阿芙洛狄特，因为她不想成为赫拉，进而也就不可能是阿特弥斯。杜夫纳（Max Dufner）把《阿里斯底波》中的莱怡丝的故事叫作“莱怡丝悲剧”，[①]这不是没有道理的；可是他却没有提到，其真正的悲剧动因，存在于自由“选择”与外界“强迫”之“融合”中；而一切不（nicht）具有这个动因的东西，都只能叫做“所谓的”悲剧。

阿里斯底波的朋友欧律巴特斯有一次到埃吉纳度假时告诉他，有一个艺妓希望见到他，并问他：

> 是否有兴趣到漂亮的莱怡丝家中的聚会上度过那个夜晚？
>
> ……由于我知道那种风俗，于是我自然也就不会想到别的，只知道他说的是一个艺妓，而且欧律巴特斯打算借她的聚会来招待一些朋友。尽管迄今为止，我总是力求避免与出自这个阶层的妇女们打交道，【188】然而此时却有若干的理由，似乎要促成我破一次例。简言之，我对我的东道主说，我十分乐意，并且觉得，应该首先为那么有趣的结识

① Max Dufner，《维兰德〈阿里斯底波〉中的莱怡丝悲剧》（*The Tragedy of Lais in C. M. Wielands Aristipp*），见：Monatshefte 卷 52，Madison/Wisc. 1960。亦参 Tony Phelan，《讽刺的恋人》（*Ironic Lover, Wielands Aristipp und einige seiner Zeitgenossen*），见：*German Life and Letters*，卷 29，Oxford 1975/76。以及：Ursula Frieβ，《情妇暨女魔法师：德国 18 世纪文学研究》（*Buhlerin und Zauberin. Eine Untersuchung zur deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*），München 1970。

而感谢你，因为我必须承认，我的脑子里盘踞着一种理想，要想从它那里赢得优先权，即使美丽的莱怡丝也得费些功夫才行。（I，13）

我们知道，他说的是哪一种理想。

在讨论他与莱怡丝的第二次相遇之前，我们有必要先谈谈"艺妓"（Hetaire）这个词——维兰德将它写作 Hetäros（曼格尔版附录及注疏，前揭，页 1214 以下）。为此，维兰德曾特地以辩护性的笔触写道，他不愿翻译或借用别的外来词，例如 Courtisane，来替代 Hetäros 这个词：

因为它在古希腊人那里，指的就是我们这里所说的"好友"或者"同道"，而 Hetära 就是其阴性词形。那个温蔼的民族，总喜欢委婉地表达，于是便觉得找不到比这更得体的叫法来指称这样一类女子：她们靠自己以种种魅力带来的收益为生，她们表演艺术，令人欢娱，她们或是机械地操作艺术，或是作为真正的艺术家从事艺术，并且，其共同目的在于，让有一类男人（按古希腊的风俗，他们和这一部分可敬的异性之间的几乎所有的社会交往，都受到禁止）在一定程度上得到补偿，既然这种欠缺本属生活中最令人愉快者之一，而且对于一个乐于交际的文明民族来说，时间一长必定是不可忍受的。

对于维兰德的这种说法，我们在此姑妄听之，而不作进一步的评论。

历史上的莱怡丝确为艺妓。至于《阿里斯底波》这部小说里的莱怡丝，她在多大程度上是艺妓，我们还须看看再说。历史上

的那个莱怡丝，[1]我们是从许多相关的轶闻轶事里了解到的。倍尔将这些材料搜集于他的《辞典》(*Dictionnaire*)。[2] 结果就出现了各种各样的矛盾之处：关于莱怡丝的性格，特别是她的天性，关于她的生活、生卒地点和方式，尤其是有关时间信息，可谓矛盾重重。譬如，倍尔曾热心地计算过一番，当狄摩西尼(Demosthenes)[3]拜访莱怡丝的时候，她该有多大年纪——他的推算结果是：六十七岁。由于那个故事的结局是，【189】狄摩尼西仅仅由于莱怡丝索价太高，便未能实现其愿望；于是倍尔提出了这样一个问题：难道历史上曾有过两个"莱怡丝"？对此，我想请大家想一想：有人曾背后议论妮侬·德·朗克洛(Ninon de Lenclos)，[4]说她以将近七十岁的高龄，仍然做了一位非常年轻的红衣主教的情妇。可能正是这两则轶事之间的某种联系，使得有一些人也曾假设，《阿里斯底波》里的那个莱怡丝就是在"影射"这个朗克洛。对于这个看法，维兰德正确地视其为无稽之谈，并给予了相应的驳斥。倍尔写道：

> 就我个人来讲，与其说我允许有两个做妓女的"莱怡丝"存在，不如说，古希腊的作家对年龄的观察很糟糕，他们竟然将狄摩尼西的一次猎艳经历，算在了一个叫"莱怡丝"

---

① 我们应感谢曼格尔，使他把戈特舍德翻译的"莱怡丝"条目作为附录收入了他编定的《阿里斯底波》(页 931 以下)。

② ［译按］当指 Pierre Bayle 的《历史批评辞典》(*Dictionnaire historique et critique*，16 卷本，1695—1704)。

③ ［译按］狄摩西尼：古代希腊政治人物，伟大的雄辩家，曾领导雅典人民进行了 30 年反对马其顿侵略的抗争。

④ 朗克洛(Ninon de Lenclos，原名 Ann de Lenclos，1620—1705)，法国贵妇，17 世纪有名的交际花，经常举办沙龙，以 72 岁高龄成为年仅 20 岁的瑞典王室成员的恋人。

的妓女名下，而与他这件事情相关的，本来是另一个女子。（曼格尔版附录及注疏，前揭，页 949 以下）

在维兰德主编的《阿提卡博物馆》（*Attisches Museum*）上，一个名叫雅可布斯（Friedrich Jacobs）的人于 1800 年，也就是《阿里斯底波》头两部出版的那一年，撰文修正了这则轶事。雅可布斯认为，历史上确实有过两个“莱怡丝”：[①]一个年纪大的，一个年纪小的。前者生于科林斯，其情人包括历史上的阿里斯底波和第欧根尼，后死于科林斯——大约在一次接客的时候，或者是被什么食物（一粒葡萄或橄榄核）噎死的。年纪较小的那个妓女生在西西里的海卡拉（Hykkara），她以奴隶身份来到科林斯，后来在那里获得自由。后来，她为了爱情而追随一个特萨里人（Thessalier）至其故乡，却被那些愤怒的特萨利妇女们逐入阿芙洛狄特神庙——在那里，她被人用石块砸伤致残。

可是，如果我现在要说，《阿里斯底波》这部小说里的莱怡丝，既非前者，亦非后者，而是将两者混合的产物——年长那位的社交经历，加上年幼那位的出生和可能的死亡地点；那么肯定就会有人来问我：上述这些渊博的知识，对于阅读这部小说的人们，究竟有何助益呢？于是我会赶紧补充说：助益甚微。或者，我们换句话说：那些熟悉古希腊掌故的人，他们所能告诉我们的一切关于“莱怡丝”或者两个“莱怡丝”的知识，其实都没（nicht）什么意思，【190】至于是谁以哪种形式为我们流传下了什么样的有关知识，这类信息也同样毫无意思。然而，这并不是由于维兰德本人可能觉得，诸如此类的东西无足轻重。在他那些处理历史题材的小说中，维兰德几乎总是表现为一个史料考辨家。在

① 这也是现今的莱怡丝研究的现状，有关情况可以参“Kleinen Pauly”。

脚注、评论和伴随小说创作过程产生的诸多文章里，他总是在可能的真实与流传下来的言之凿凿的说法之间，进行细致的权衡甄别，力求依据心理学、人类学和社会学来描绘他的对象，以期形成一个最大限度的轮廓——它能允许作家凭借自己的想象力，进一步填补那些仍然晦暗不清的局部。不管怎样，维兰德希望人们能够这样来看清他那种个性十足的创作方法。当然，人们也完全可以用别的话语去描述他这种方法。属于这种创作方法的一个例子，就是发生在阿里斯底波与阿里斯托芬之间的那番谈话。他们讨论的中心就是后者讽刺苏格拉底的剧作《云》。维兰德的一篇可以视为那番谈话之铺垫的文章（参本书第二章）题目叫做：《试论：是否并且在何种程度上可以为遭到指责的阿里斯托芬辩护或者原谅他——有人说他在〈云〉中对苏格拉底进行了人身攻击》（*Versuch über die Frage: ob und wiefern Aristofanes gegen den Vorwurf, den Sokrates in den Wolken persönlich mißhandelt zu haben, gerechtfertigt, oder entschuldigt werden könnte*）。此文既是维兰德为其译作《云》撰写的后记，同时也和这项翻译工作本身一样，是为写作《阿里斯底波》进行的直接的预备性研究。可作为例子的，还有他撰写的一批旨在为那些著名的、却被冠以恶名的古代名媛“挽救名誉”的文章，①其题旨表明了写作动机：维兰德试图既实行主观公正，也实行客观公正。人们完全可以假设，维兰德会认为，仅仅为了创作小说的目的就随意利用一个曾在这世上生活过的人，这是不妥当的，正如他让笔下的阿里斯底波责备柏拉图的文

---

① 维兰德《为古代名媛正名》（*Ehrenrettung dreyer berühmten Frauen des Alterthums*），见：《维兰德全集》，前揭，卷 24。三位妇女分别是：阿斯帕西娅（Aspasia）、尤丽娅（Julia）和弗斯婷娜（Faustina）。

风：柏拉图让人戴着苏格拉底之假面说出的，都是非苏格拉底的话语。

而对于莱怡丝，难道维兰德竟会容忍自己行这种不公之事？我在想啊，他作为《阿提卡博物馆》的编者，之所以刊印了伤心的雅科布所做的那些资料汇编，只因为要对付这样的指责。维兰德的莱怡丝不是历史上真有其人的那些妓女之“翻版”。维兰德的莱怡丝是“第三个”莱怡丝。在她身上，融会了属于前两者的一切动机，【191】同时，这种融会却不是为达成一致而刻意为之的结果，这种融会旨在形成对照。先前那两个莱怡丝并不真的属于维兰德笔下的莱怡丝这个形象之一部分，而仅仅是为了让维兰德设计的那个形象，与那些读了倍尔那篇文章的人们必然产生的有关联想形成对照。她们，连同“莱怡丝”这个人名，属于一种“肖像”，却不是小说人物形象的一部分。她们构成了小说中的莱怡丝所处的相应背景。借助这种艺术技巧，[①]维兰德让他的小说读者不禁产生了一个陈腐而老套的期待——它也正是小说里那些男（女）人们对莱怡丝（并不总是，但偶尔会）产生的同一个期待。从而，恰好是在这种期待产生的张力中，莱怡丝的生活历程和生活蓝图获得其自身的逻辑。

> 于是就到了那个晚上，当我奇怪地注意到，没有什么地方适合在家中宴请宾客，欧律巴特斯来了。他告诉我，现在就可以随他去他那位漂亮的女邻居家了。——上哪个邻居那儿去？——当然是去美丽的莱怡丝那里，她前几天才到

① 如果对维兰德小说中使用的素材源流和各种特征在艺术上的意义缺乏了解，即使知道这些来源，也毫无助益。这种情况就好比，人们出售糕点时附加的一小袋食糖和杏仁，既然糕点里面已经有了这两样东西，那我们还要它们干啥呢？是用来作为餐后点心吃掉，还是用来败坏糕点本身的味道？

了这里,是来接受一份不大的地产。由于一位朋友死去,她偶然获得了这份产业,它碰巧直接与我的地产接界。——这么说来,我们在谈的就不是一个艺妓了?我问。——这个嘛,她既是艺妓,又不是艺妓,随你怎么想。说到底,大概也不能将她归入某个别的等级,如果非得给她划定等级:那么,她就是艺妓,并且是那种还不曾有过的艺妓,除了两三个例外。她可不会亲自来看我们的,亲爱的阿里斯底波,我们得去找她,而且这也还是一种幸运,一种不是随便哪个能出得起钱的人都有幸获得的幸运。(I,13)

他这一番预报强烈地刺激了我的好奇和期望,甚至令我觉得,通往那个美丽的科林斯女人的家那段路程,似乎比实际里程要长三倍。我们到达时,看见她正在一个宽敞的、由一些伊奥尼亚风格的大理石柱支撑的花园大厅里,【192】身边围着一小圈看上去挺文雅的小伙子。看来,他们正在进行一番生动的谈话。还在远处,还隔着不可能看清她面貌的距离,我就感觉,她的身形是我所见过的女人中最美好的。她的服饰简洁而自然,却又高贵地熠熠生辉。她穿得那么轻薄,足以令那些——不能容忍任何未经暗示的美丽形式之存在的——造型艺术家,都感到心满意足;同时她又显得那么端庄,甚至连"羞赧女神"(Grazie der Scham)也不可能比她穿得更加无可指责。她对她那门艺术有着精微细腻的分寸感,我想……

不仅如此,这些描述还具有一种迷人的"暧昧性",正如人们将不得不向我承认的,如果我们要回答这样一个棘手的问题(至于"她对她那门艺术的精微细腻的分寸感",我们回头再谈):维兰德将令他笔下的莱怡丝,带给她的崇拜者中的某一位怎样一

种感觉呢?

> ……可是你想啊,我的朋友,我当时有多么吃惊,当我前行几步走近她时,我认出来了:她就是那个美丽的女士。我已在三年前,以一种绝无仅有的方式,与她在科林斯相识……事实上,在过去的三年里,也就是那初次相遇以来,她出落得更加妩媚了——姑且不考虑,我那位科林斯的爱与美之女神阿娜狄曼(Anadyomene)的形象,此间在我的记忆里稍微有所流失,或者更确切地说,正因为如此,如果说我的眼里或者我的记忆产生了一丝轻微的怀疑,那也完全是自然的。在此期间,她显然长高了一些,她那婀娜迷人的身材之花期,似乎正好达到其最完美的那一瞬间——在此瞬间,枝叶繁盛的玫瑰再也不愿继续被闭锁于胀满的花蕾,而是要猛烈地怒放而出,为了迎着朝阳挥洒她炽烈的魅力。(I,13)

就是这些描述,几乎又会让我们情不自禁地想到另一个问题:她究竟是什么模样啊,这个莱怡丝?关于阿里斯底波本人,我们至少知道,他有着"黑色的鬈发"而且绝不瘦弱(亦即"营养良好"I,14)。关于莱怡丝,我们从书中只知,她长着一头浓密修长的金发,并且挽了一个发髻。【193】还有呢?她很美,是最美的女人。当她来到雅典,当她到达米勒托(Milet),她就是最令人叹为观止的对象。此外,小说中再也没有对她作过仔细的描绘。然而,这个现象令人惊诧么?或者毋宁说,作者既让莱怡丝作为"最美的女人"从他笔下走过,却又不(nicht)对她加以应有的描写,这种做法会有某种可能的前提?同时,又该怎样避免另一种情况呢:如果维兰德盛赞莱怡丝的苗条身材,那就难免有一

部分读者会怀疑，她可能很枯瘦；相反，作者对她丰满的身材的赞誉之词，也同样会引起相应的怀疑，她该不是太胖吧？对于"美丽"这个概念，人人都会以各自觉得完美的形象为参照，都会有自己的想法；而且在这个方面，无论何处的男女总会满怀嫉妒。

在埃吉纳也有一位雕塑家，名叫斯科帕斯(Skopas)。他也有其历史上的原型，可他的形象对于我们而言，正如弗里德尔(Egon Friedell)所言，"无异于一个黑乎乎的、发抖的影子"，①尽管我们有点不清楚，这话到底是什么意思。此外，我们对于那位雕塑家知之不多，弗里德尔也仅仅告诉我们，今人看到其作品可能会以为，那些东西仿佛具有表现主义风格。可是，我们却没有见过斯科帕斯那些作品，只有普利纽斯(Plinius)，还有维兰德，列举过几幅。可是那位雕塑家的名字对我们又有何意义呢？我们只要知道，小说中的斯科帕斯以莱怡丝为模特儿，雕凿了一尊"用巴黎大理石制成的维纳斯"，这就够了。

> 很容易理解，这个维纳斯，她身上虽然只有为数不多的几处罩着薄雾一样的衣袂，但却不能说，她是一丝不挂的。因为那位年轻的女士，她无论如何都绝不愿意再作更大的一点让步。(I,15)

对此，那位雕塑家感到很不满意，因为他想完全凿除覆在她身上的那一层雾纱：

---

① Egon Friedell，《希腊文化史》(*Kulturgeschichte Griechenlands*)，München 1988，页 349。

斯科帕斯：……这该死的衣裳——不管它有多么轻薄，难道就不能有别的用处吗，除了遮蔽美？这种美，它生来就不能容忍有任何无足轻重的东西附着于它。

莱怡丝：你怎么又回到你那个古怪的念头上了？

斯科帕斯：请原谅，美丽的莱怡丝！你要知道，就连美神本人，她也会由于裹着哪怕最精致的衣物而有损其美，这就是事情的实质。真正古怪的……倒是那种错误的羞怯——它不配产生于一个高贵而自由的生灵。(I，15)【194】

我不能在此继续讨论这段对话的下文。有关内容留待本书第五章再说。对于她与雕塑家之间的上述意见分歧，莱怡丝后来找到了一个解决办法，也就是：为自己脖子以下的部分找一个替身(在下文，我们还会再次谈到这个办法)。莱怡丝手下有一名女奴，其身体之美，据莱怡丝自己的保证，不逊于她本人。于是，斯科帕斯就拿这个女奴做了模特儿——并且还不止于此。这样一来，就产生了两尊阿芙洛狄特像。两者的面容都是莱怡丝的，区别仅在于：一个略有衣物，一个一丝不挂。

可是，由于斯科帕斯创作的这两尊像都没有保存下来，我在此处也就无法直接，但也许可以间接地满足读者的好奇。当人们想到古代艺术作品里描绘美神的最著名作品时，自然会想起“波提切利”(Botticelli)这个名字。于是，我们就可以看见一个披着金色长发的美女，而且画面上也少不了从前没有的那片贝壳。回想科林斯的那次初遇，莱怡丝离别时赠与阿里斯底波一只“缠着一串小珍珠”的发圈作为纪念(I，3)。曼格尔曾经指出，“波提切利的‘维纳斯的诞生’里那位女神的模特儿”(曼格尔，119)，是西蒙娜·维丝普契(Simonetta Vespucci)，她就喜欢在

头上戴珍珠饰品。如果此处确有必要把读者的思绪引向波提切利的《维纳斯》,那么,这些思绪或许还可以走得更远一些,不妨走向古代最著名的维纳斯像之一,也就是“卡普敦的维纳斯”(Kapitolinische Venus)。读者不妨比较一下这个维纳斯的身材和姿态,并且想一想,卡普敦的维纳斯是罗马时代对古希腊原作的一个翻版。据传,这个古希腊原作又出自历史上真有其人的斯科帕斯之手。在如今的罗马,人们随处可以买到印有这个维纳斯像的明信片——此时,如果再有读者问我,莱怡丝究竟是什么模样,我就会回答说:瞧,就这样!可是,那个没穿衣裳的“莱怡丝”,她只有较小的一部分(虽说还不至于是微不足道的一部分)属于莱怡丝的真身。然而那座穿了衣服的莱怡丝像却没有保存下来。自然,对于维兰德长篇小说而言,上述这些考虑完全是无足轻重的,而我自己之所以要说这些,只是想气一气有些读者,因为他们看了看手中那张明信片,顿时大失所望:我原以为,她会更漂亮一点呢!

维兰德让“流言蜚语”之需要和“偷窥癖”倾向(他有理由假设,【195】他的大多数读者都有此倾向),服务于他笔下的女主人公的暧昧性,并想由此阐明,这样一种人物特征,如果观察者不经反复思考,是不可能塑造出来的。一个正在阅读的人,当他面对一个被阅读的人物时,总是保持有那么一点直接性,但也仅当这种直接性继而保持为他与书中人物交往的唯一(einzig)层面时,它才是邪乎的(schlecht)。此外,还有别的各种受人推介的看待问题的视角,甚至于也包括一种仅具有调节作用的角度,它只将作品中的人物看作美学游戏中的一块石子儿。至于该比喻指的是一个马赛克,还是一盘棋——却被这个视角令人安慰地弃置不顾了。这些观察角度肯定不仅会着眼于直接性(为了绕到人物“背后”去),而且,也必能让人勉强认识到,每一种所谓的

“深层”，其实都无异于“表层”的一种造型形式。一件艺术品不是深不可测的大海，里面本没有什么人们不能(könnte)一眼看清的东西，只不过呢，人们的目光所受的训练千差万别。然而，“表层”和“深层”(结构)之类的比喻，已经如此深入人心，以至于人们难以放弃这样的“便利”，纵然其运用时不时会导致事与愿违的后果，甚至人们反而不得不费力地去消除某些错误的联想，也就是所采用的比喻图像迫使那些等级各异的意义层面产生的种种联想。

然后我们来看看，什么是“流言蜚语”的基本问题，自从有情绪以来，就是它在驱策情绪。此处要说的，是谁跟谁的“流言蜚语”？又是关于什么？阿里斯底波写道：

> 别令我太嫉妒，善良的克莱奥尼达！莱怡丝是一个大魔法师。她总是留给人许多希望的空间。我们不得不分离。而我嗣后感到惊奇的是，她藉以令我幸福得就像一个神的那种东西，其实是那么的少啊？(I,15)

可是，“那么的少”到底是多少呢？谁要是觉得，这样的问题趣味低下，无疑从一方面讲是有道理的；然而从另一方面说，玩弄这种看似无甚趣味的东西，也可能具有美学上的功劳。谁要是还不能被这种功劳感动得承认，就连他(她)自己，有时也倾向于产生些没啥趣味的思想；那么也许他(她)甘愿在“文学趣味之荣誉”的诱惑下，唤醒潜藏于自己心底的那种倾向，【196】哪怕就这一次。或者换句话说，我本来是不会如此固执地以这种方式来提问的，倘若倘若维兰德本人并没有根据接下来的一段引文构成一个主导动机，并且让该动机贯穿了整部小说。从这个意义上讲，他是在描述并评论莱怡丝的“传记”。莱怡丝自己向阿

里斯斯底波讲述了这部“传记”的第一阶段，亦即她的童年、少年时代及青春期。随后，阿里斯底波又向他的朋友克莱奥尼达转述了这一切。这种转述通过那个从未说出的、也总是仅仅看似得到了回答的问题“节奏化”了，并由此可以被视为“序曲”(Ouvertüre)。至于“他们有没有过……？”这个“偷窥癖”似的问题，我得说，这个问题在此处论及的关联中，无论是否摆脱了一切游戏般的轻浮（即使这种态度完全有可能出于纯属庸俗的好奇心却故意使问题在表面上高贵化），也自有其“恶意的严肃性”。而这一点，无需我在此指出，读者们自己就能从文本中咂摸出来：

> 莱怡丝出生在西西里的海卡拉。她还记得，她是在一个大户人家长大的，有两名女奴专门伺候她。大约在七岁的时候，她遭到了不幸（我却称之为“幸运”，你不会责怪我这么说），由于著名的雅典将领尼基亚斯(Nikias)率军征服并摧毁了她的故乡，由于战胜者赢得的野蛮的权利（这种权利在我们这些民族中仍然被视为民族的耻辱），莱怡丝沦为奴隶，并连同其他一些年纪相仿的孩子，被卖到了奴隶贩子手中。有一位富有的科林斯贵族，名叫列奥泰德(Leontides)，买下了她，差不多花了那么多钱——足以购买一尊出自柏莱克勒(Polyklet)或阿卡门纳斯[①]之手的大理石女孩像。

“差不多花了那么多钱”。“莱怡丝与雕像”这个动机，我们

---

① [译按]柏莱克勒(Alkamenes)，约前450—410，古希腊雕塑家。阿卡门纳斯，古希腊著名雕塑家菲迪亚斯(Phidias)的学生，生活于公元前5世纪下半叶。

已在上文讨论“斯科帕斯”这个人物的时候遇到过。“这个列奥泰德一直是一个狂热的崇拜者”

——别说这些，该继续讲“雕像”话题：

“他崇拜一切美的事物。虽然他已经在侍奉帕菲斯女神(Pafische Göttin)的过程中开始衰老。”

——但是一提到女人，他还能表现出几分旺盛的精力？

【197】

那也未必：“或者更确切地说正是因此，他产生了这样一个想法，他要让那个年幼的莱怡丝”

——做什么呢？

“作为他暮年的慰藉和消遣，”

——为了寻求自我？

不：“是为了自我教育。于是他让人给她授课，教她学习各门艺术，而且给予她一种全然自由的教育，他把她”

——作为一个艺妓来培养？

不：“作为自己的女儿来对待，并且默默地备感欣慰，因为她长进得很迅速，并且还在适当的时候报答他，为了他为她付出的一切，”

——怎样的报答？

“只要是诸如头痛、足痛和腰痛所能允许的，”

——允许什么？

“与此相反，她也总是乐意并且心存感激地对待他，并且照料他，”

——怎么照料？

“就像一位护士，在许多年里十分细心、机灵而善良地

服侍他，以至于他相信，自己无论怎样表达对她应有的感激都不为过。”

她为他管理家务和财产，而我们在小说第一部第二封信里面得以见证的洗浴场景，似乎就是她所过那种单调生活的唯一中断。可是——

这事发生之后不久，列奥泰德就死了。在遗嘱中，他让他那位漂亮的女管家获得了自由选择生活方式和空间的权利。此外，他还留给她一笔可观的现金和位于埃吉纳的一座精美的庄园。这个田庄虽然收获不是很丰硕，但由于它优越的地理位置以及优美迷人的建筑和园艺，在同类田庄当中也算得上独具一格。(I,14)

随后便是莱怡丝的生活蓝图。她的想法是：要充分利用自己能够支配的那些优势。而她这样做的同时，也并没有忘记她的决定将会带来的后果，虽然她并不认为这些后果很严重。

她：……也就是说，我已做出决定，阿里斯底波，我将保持我的自由。我的家门将对一切人敞开，只要他们凭借自己的独特个性或者天分，有权利期待一份善意的款待。

我：对于这个英勇的决定，没有人能比我更无异议。无论如何，在这世上，如你所言，你将是自由的。

她：有话尽管直说！一个艺妓难道会遭到……？【198】也许吧。可是，我为什么要理会针对“艺妓”这一称谓的那种成见呢？每个社会阶层都会面临针对自己的成见。

然而，重要的不是成见本身。对于这种成见，我们通常可以追问：它究竟说的是什么，并且在何种程度上，它又有权被称作一种“判断”？重要的是，莱怡丝对自己生活蓝图的构想，在维兰德笔下受到了某种轻浮的嘲讽。因为，就算她所过的毫无疑问不是艺妓的生活，那么为她这种生活提供基础的构想，仍然维系于艺妓这一阶层，即使这种联系在形式上表现为一个业已被人体验过的矛盾或悖论。也就是说，一方面，莱怡丝无疑并且显然并非(keine)艺妓；另一方面，她也显然不是维兰德为她设置的那个社会能借助别的称谓予以界定的某类人。于是乎，她之所以最终还是(被)叫做了“艺妓”，也就不只是由于缺少一个“词语”，足以指称本该由“艺妓”这个称谓来表达的那类角色；而且由于她那种“单数”身份，需要艺妓这个阶层，这正如维兰德本人也需借用出自倍尔《辞书》的那篇文章和“莱怡丝”这个名字，以便描述那样一种特殊的个体性。

最成功的德国电视节目之一，是一个名叫“猜猜他们的职业”(Heitere Beruferaten)。这个栏目里，正如标题所表明的那样，要求猜测某人的职业。如果说，在当今社会职业已不是相应的生产活动之“产物”(“你生产些什么吗?”)，而是一种服务，那么人们问及他人的职业时，就会常常出现一种总是显得有些轻描淡写的“暧昧”性，诸如：

问：也就是说，人们会到您那儿来？(或者：你会上他们那儿去?)答：是的。

问：然后你就跟他们做些什么。答：是的。

问：而他们也乐意做那事？答：(笑)是的。

问：随后他们为此就付钱给您？答：(点头)嗯。

此处所询问的，绝对就是“那种”服务。似乎之所以会产生“服务”这个“理念”（如果我们想把问题柏拉图主义化，就不妨这样说）和那种“暧昧”的感觉，【199】自然是因为，对于我们称为“卖淫”的那种服务，当我们觉得不宜直接使用这种称谓言明时，我们就会采用类似于“泛泛而谈”的方式来表述，也就是说，就借助最高度的不确定性言说最为确定的事物。然而，这一切之所以居然成为可能了，是由于我们所谈论的，乃是“经济学”（Ökonomie）。继而，这种“抽象化”之所以又能够“含沙射影”，不过是因为，被精于此道的老买主们尊称为“世上最古老的行当”的，恰好就是一种职业（Gewerbe）。

而且这个行当是一个经济学（ökonomisch）问题。它产生于一种特定的、莱怡丝据以勾画其生活蓝图的情势。借助“十字路口的赫拉克勒斯”（Herakles am Scheidewege）这一经典形象（这不是我们最后一次遇到它），阿里斯底波将此情势概括为：

> 她的面前摆着两条道路，在这两者之间，正如她自己所想的那样，她必须做出选择。她生机勃勃地意识到了一种美和一种魔力：只要她愿意，这两样东西将为她征服所有的心灵和欲望。她既具备那样的天赋，又有追求独立的本能。对于这一本能的全部强度，处于当前处境中的她是有机会认识到的。她应该，她能够做出抉择，要么把她的自由和她的整个自我，都牺牲给唯一的某个男人——这也就是说，她要冒着抱恨终身的危险，自己出钱为自己“购买”（einkaufen）一个德高望重的贤妻良母之名分？要么，她应放弃那类无尚荣誉的头衔，以确保自己永享迷人的自由，也就是说，她应按自己的喜好幸福着，并且只要她乐意，也令别的某个人幸福。（I，14）

这段话结尾并没有用问号。维兰德让他笔下的莱怡丝说：

> 我已经非常清楚，那是什么，跟唯一的一个男人和一大群女人一起生活，为了第二次做做那个试验！——那么，一个我这样的年轻女子，如果与生俱来地有着讨人喜欢的天赋和一种不甘被束缚于狭窄闺房的精神，还能有别的选择吗，除了把自身和一生的幸福都牺牲给可恶的生活习俗，或者为了“买到”(erkaufen)与各种有教养和可爱的男人们交往（作为她可能自我发展和培养的唯一手段①）的那份自由，【200】而以自己满意为代价——让人把自己“算入”(rechnen)某一个等级，它……(I,14)

---

① 此处须引述其理由，尽管是以脚注的形式：“你大概知道，希腊人在教育他们的女儿时，极少考虑到她们也有灵魂，而且灵魂是没有性别的。因此对她们进行教育，就是为了使她们能尽早成为人妇；而希腊男人对于婚后与他同榻共枕的那个女人的全部要求，也不外乎：她们得具备为了（尽可能地）生养漂亮的孩子、管教女仆以及纺纱织布所必须的精神、才华和知识。倘若除此之外，这女人还很温柔纯洁，深居简出，并且总是像蜗牛一样把重负背在自己背上，既不要求除自己丈夫以外的别的男人看见自己，又能事事让他满足，同时也满足于他，而且还谦卑地相信，在这世界上，再也没有比自己的丈夫更英俊、聪明和勇敢的男人——于是乎，这位丈夫就会感戴诸神，是它们惠赠给他一个这样忠贞贤淑的女人。因此，他会感到无上的满意，况且他也确实有理由那样满意。而在一个那样忠贞贤淑的妇人令他感到无聊之前，他已经懂得保存自己。他会尽可能少地看见她，而如果他需要一种与女性的愉快的交往，他就会去结识某个可爱的聚会上的女人，或不时和他的朋友们一起到艺妓们的聚会上过一夜。这种情况怎能有所改变呢，既然我们那些可敬的妇女们，被男人们的一切社交活动终生拒斥于门外，并且她们的交往对象已被局限于她们的仆役、姊妹、姑母或舅母以及女邻居们，同时也被彻底剥夺了她们发展自己的一切机会，剥夺了能使她们获得更可爱和更有趣的那些性格的机会。”引自《阿里斯底波》第一部第十四封信，亦见：夏普斯(David M. Schaps)：*Economic Rights of Woman in Ancient Greece*（古希腊妇女的经济权利），Edinburth 1979。

注意，她说的是被人"算入"，却还不是"属于"某个等级（请注意作品中频频出现的商业用语：购买、买到、算入）。这样的表述重现了一个并非不足挂齿的经济学问题的道德侧面：怎样为自由提供财政后盾？她那些财产，从一方面看，可以说是她以她那种"养女"身份偶然获得的，从另一方面看，又是对她所提供的那些服务的感谢。而这些财产的收益是不够用的，尤其是因为莱怡丝有挥霍的倾向。阿里斯底波并没有忘记说明这一点：

> 那种高尚的慷慨和（为给那孩子的行为假以"正当"之名，不妨说那是）一种无拘无束的挥霍倾向，就是我那位漂亮朋友的性格中的一种如此强烈的特点，以至于我很担心，这种特点结果将会，【201】而且是很快就会，使她那份我已提到过的生活规划，有必要发生一番改变。于是，当我们单独相处时，我有些严肃地对她谈起此事——我把这看作友谊的一份义务……（I，20）
>
> 我：我还从未感到像此刻这么活跃过，最可爱的莱怡丝，我对你的爱是友谊。我多想你把你有能力给予人们的那种幸福，变成我绝无仅有的财富——如果我有能力控制我这自私的妄求，我定然会憎恶自己。然而那一切，唯独最高贵者或者特受诸神和你之眷顾的凡夫俗子，才配享受的一切，即使也许还有着很高的市价，然而单单想到这一点，从纯粹为你本人着想的角度来说，我就是不可忍受的。
>
> 她：这事，亲爱的阿里斯底波，情况既不应该，也将绝不至于那么严重吧。

莱怡丝那套生活计划的经济学要点在于，它是对通常的“妓女经济学”的一种悖论式改变：她让人付钱给她——为了她并不(nicht)会付出的那种东西。或者换句话说，她让男人们为一种“期望”付账，而这种期望，却无论如何也绝不可能基于他们的支付行为而得到实现。

> 我爱跟男人们打交道，但是我又对作为男人的他们无所谓。我想，我对他们的了解已经够了，为了计算我可以不揣冒昧地自信拥有的那种力量之强度和规模。我知道，他们想到我这里来寻求什么。由于一切完全取决于我，我就用我喜欢的方式牵着他们的鼻子，在希望的迷宫里沿着如许迂回曲折的弯路绕来绕去。所以你尽管放心，在我这里，没有任何人能找到比我能让他得到的更多。而对绝大多数人来说，他们最终到手的东西，微乎其微。总之，阿里斯底波，你要看到，一个普遍的说法不久就将在希腊人当中传播：一个男人要诱使全希腊贤妻良母中最有德操者的美德走向堕落，比起成为妓女莱怡丝（因为她就该叫做“妓女”）愿意为之破例加以青睐的男人中的一员，要容易得多。(I,14)

对于这些话，阿里斯底波还能给予一定程度的反驳。于是，他为莱怡丝讲述了一段“教育性谈话”(Lehr-Gespräch)。【202】它发生在雅典的一名妓女和苏格拉底之间。“你在开玩笑吧，阿里斯底波，苏格拉底那样的人，怎会为妓女授课呢？”(I,14)而我在此处转述的谈话，或多或少出自色诺芬的《回忆苏格拉底》(XI,3)——“至少差别不会比人们常见的那么大，如果正好这个事件是由两个不同的目击证人讲述的（维兰德对小说第一部

的注 12)”,维兰德在一处注疏里写道。人们可以从那条注疏里,或从《阿里斯底波》第一部第十封信里读到它。可是在我看来,苏格拉底的那段对话,却不配引起维兰德、阿里斯底波和莱怡丝的高度评价,那番对话的调皮劲儿可真有自我卖弄的味道。够了,就其与我们此处讨论的话题之关联而言,苏格拉底仅对那个妓女提出了一个忠告:在爱情事务上不要太吝啬,但首先是不要太慷慨:

> 你必须提防的仅仅是,即使你对别人的效劳十分满意,你也不要为那个善良的人做太多的事……要活泼、迷人甚至戏弄人,同时也要不断地从他们怀里抽身而出,当他们有意占有你的时候。而且,在你能够确定他们最为看重你的效劳之前,不要献出自己。(I,14)

无疑,这段“离题”的引述已经偏离了我们的正题,但此处确实给(作为那种职业之表现形式的)“某种关系”,提出了一份忠告,为了替那位从业者尽可能长久地拓展这种关系,同时也让它对于出钱人呈现为爱情关系。而在这样一种无异于凭借专门知识从业的爱情游戏中,所利用到的心理机制,同样也是莱怡丝那种悖论式经济学必然会用到的。这就是两者间唯一的联系。

这种情况可不是无足轻重的。如果苏格拉底的教诲(妓女应了解顾客的心理,以便能更好地利用他们),对于那个普通妓女来说属于职业培训的话,那么这些认识(一旦涉及长期关系)定会使一定程度的“移情”(Empathie)成为必要,【203】这种“移情”又进而为嫖客所要求的那种服务罩上光环。在不以经济学为基础的性关系中,这样的“移情”本身就属于种种相互作用的

期待之一。由此不难看出，事情会变得多么复杂，如果人们试图，单从通常的营生经济学角度来定义卖淫活动(I,20)。于是，阿里斯底波那个疑问(不采用一般卖淫手段的莱怡丝，究竟想怎样维持其生活水准?)，便为她公开自己那种悖论式的妓女生涯之真正背景，提供了更多的动机：

> 这也许会令你……感到有些惊诧，要是我告诉你，我认为，一个女人倘要主张自己的独立，就必须把你们所有的男人都视为敌对的势力，而且如果不牺牲自己的幸福，她与这种势力就决不可能达成真诚的和平。在我看来，这一切正是如下不可否认的事实的一个必然后果：几乎全世界的人类当中的女性，都处于被蔑视和被压迫的处境，而这种处境的根由，无非就是男人们在体格强度上的优势；并且因为，男人们试图通过独占精神上的诸多优势以实现自我。可是，他们虽拥有这些优势，这种拥有却并非男性的一种自然的优先权，而是他们凭借更强壮的筋骨对我们女人实施的篡夺行为之一。所以，在所有的民族中，男人越是粗野，妇女的处境就越是不幸：甚至于，即使在警察化国家，以及在我们周围最有教养的民族里，我们也会被男人们夺去，要么用作他们的需要的女奴，要么就作为他们娱乐的工具……社会的状态虽然建立了两性之间的一种表面上的和平，可是从根本上讲，这种和平从男人那方面来看，纯粹就是继续战争的另一种方式。由于禁止他们动用他们强壮的筋骨和肌肉对我们直接施暴，于是他们越来越处心积虑地，【204】设法通过献媚和爱抚等手段，把一些天真的小鸟诱入他们的圈套。难道就不允许我们以其人之道还治其身？……既然他们没有给我们留下别的选择——除了我

们甘愿做他们的奴隶,或者我们把他们变成我们的奴隶。一个女人,一个热爱自己的自由的女人,还有什么需要在此思虑不决的呢?

可以理解,这种态度(如果不考虑它为莱怡丝得出的一些生活实践方面的结论),当今的人们会称之为"极端女权主义"(radikal feministisch)——它就是莱怡丝那种"悖论式的妓女经济学"的产生背景。它为这样一些人提供了理据:他们首先主张,经济事件中凝结着的只是权力关系,而不是从经济事件中引申出的那些关系。

我热爱独立,我的追求就是,按自己的方式去获取幸福。就为这些,我牺牲一个名分,并由此遭受那个并非全无道理的成见导致的后果,这成见也压迫着各类献身于公众娱乐事业并为此获得报酬的人。但我的观点是,我要依照我自己确定的那些条件来承担这个名称……我为自由进入我家门这一优先权,设定了一个相当高的、但不确定的价格。我也毫不隐瞒,我会接受追求者带给我的礼物……但我并不觉得自己因此就有义务为他们提供特殊的、更不用说他们本人认为可以随便得到的某些服务。在我这里,每一个追求者都可以自由地、如其所愿地充分发挥他的虚荣心,或者他的竞争心,和富有而慷慨的情敌们一比高下……①

① 众所周知,不考虑经济学上的问题而描写某种恋爱关系,这确实也是件很不容易的事。

对此,阿里斯底波的评论言简意赅:一旦这个计划在她那里都无法成功,他将不再建议任何别的女人去实施它,哪怕只是尝试一下。那封信的读者可能也有类似的感觉。

莱怡丝这套计划有三个弱点。这三个弱点,无论是其中一个还是三个一起,都会导致计划的失败。第一个弱点和"统治制度"(Herrschaftssystem)的一个功能元素密切相关,维兰德笔下的莱怡丝就是针对该体系制定其计划的。准确地讲,人们必须说,她就是想在该体系之内通过对该体系的利用,来实现自己的计划。【205】因为,假如她愿意屈从于这个体系的要求,她就能在短时间内,即便不是以自己想要的那种方式,成为一个享有特权的女人;当然,她也可以放弃这种特权,并达到更高级的、与高度自由相联系的特权。简单地说,就因为她漂亮,而且是最漂亮的,她可以放弃那种通常必定属于其目标的东西——一桩好婚姻。而且她能这样做,只要她还是漂亮的,或者,只要她还有足够的现金。于是,她可以在那个体系之内为这个体系欢呼,前提是:她还能留在该体系之内,并能与之和平而成功地相处。如此一来,她也就和该体系奉行的那一套价值标准捆绑在一起了,否则她就无法利用它们。可是,既然那个体系是基于美貌之偶然性来确定价格的,这种价格就必定与时间上有限的青春之价格联系在一起;从而,莱怡丝的策略(我们姑且现实地把上文提过的朗克洛的情况作为例外),可以说就必然含有一个"内置的风险",该风险的大小随时间的流逝与日俱增。

第二个弱点在于,她设计的那个游戏,基于那些潜在嫖客的心理,既须以很大程度的"移情"作为前提,又须能做到至少同样程度的"不为所动"。人们对她表达的崇拜之情,既不可以引起她的厌恶,也不可以使她自身产生不知不觉的、尤其是受到理智

控制的感情。维兰德让她自己说出了这一点：

> 我们当中那个最美的女人，如果她为她那些所谓追求者和奴隶们的光彩或者数量而表现出丝毫的沾沾自喜，那她必定是很愚蠢的……而我只有过极少的机会，从经验中体认我心脏的强弱：要是我，就像欧里庇得斯笔下那个亚马逊女人的儿子，竟想对抗爱神和她的母亲，那将是狂妄之举。就我此间对自己的认识而言，欧里庇得斯以不可超越的手法赋予菲德拉(Fädra)的那种激情，[①]看来并不会在我身上获得更多的威力，相比于我自愿为它腾出的、我认为适当的那个空间。(I,20)

倘若人们愿意认真对待文学中的"暗示"，这实际上是在暗示说，她还没有遭遇过激情，【206】因为菲德拉式的激情决不是一种可以随意处置的情感。如果莱怡丝是在强调不拿自己和希波吕托斯(Hippolytos)相比，那么，她之所以不那么做，不是因为她已永远排斥了那样的比较，而是仅仅因为，她还没有经历过任何相应的检验，而且在这段引文里，第二句已经更正了第一句中的谦逊。

第三个弱点在于经济与感情的联系。如何对待这样一类既可爱又慷慨的人呢？那位接受了人的牲礼，"但又决不因收受了这份礼物"就有义务去"满足供奉者的一切愿望"的女神，她的态度，之所以会因此而变得很成问题，就因为她根本不是

---

① [译按]《希波吕托斯》是欧里庇得斯最著名的悲剧之一，剧中的菲德拉爱上了她丈夫忒修斯前妻的儿子希波吕托斯，遭到拒绝，羞愧自杀，但却在遗书中诬蔑希波吕托斯侮辱了她。忒修斯归来，不问情由，咒请海神波塞冬把他的儿子弄死。

神，而是人。对于人而言，无论愿意与否，一旦接受贡品，就会从中产生约束性的义务。作如是观，莱怡丝一下子就挑战了两种神性：阿芙洛狄特（以双倍的方式）和那个未予名言的“交换之神”——它此时说道：我给你，图的就是你回报（do ut des）。

此处，我之所以要如此翔实地引述莱怡丝的话，是因为在德国文学中，恐怕还几乎（fast）不曾有谁作过同样的表白。早在维兰德写于 1773 年的《阿迦通》第二稿里，就产生了上述表白的雏形。在那部小说里，阿斯帕西娅对年轻的达蕾（Danae）发表了一番类似言论。但我认为，其间还存在着一种至关重要的差别。有关详情容我稍候再详谈。眼下只需指出以下事实就够了：《达蕾的秘密故事》（*Geheime Geschichte der Danae*）和书中年龄较大的那个妓女提出的忠告，激怒了青年歌德。于是，歌德在他的滑稽讽刺剧《诸神、英雄和维兰德》里让赫拉克勒斯反对维兰德：

> 我该如何来想象这样一个人的理智呢。这个人在活到第四十年的时候，终于成了大器和人物，并写出了满满当当的五六本书，内容是：一个满腔冷血的姑娘能跟三四个小伙子躺在一起，还能轮流地爱上他们；小伙子们虽然觉得自己受了伤害，却也只得接受这事实。（歌德，前揭，卷 4，页226）

对于这段话，人们总是心情愉快地在阅读。【207】

莱怡丝发表的那番或许完全无需引号的女权主义言论，让人不由得想到关于这种言论之“来源”的问题：它是维兰德加工了哪些思想的产物呢？因为根据莱怡丝那番言论的犀利程度和

理论(theoretisch)上的浓缩度,[①]可以看出,它不是维兰德那个时代的普遍思想财富,而且,说它是维兰德个人的“私人理论”,也不大可能。然而,这种女权主义(它主要属于个人性质的妇女解放运动),既然早于(vor)众所周知的第一批真正的女理论家,那它是从何而来的?这个问题,据我所知,女权主义的文学研究尚未提出过。可是,它却被人和那种沿19世纪一路写来的文学研究提出的另一个问题太过频繁地联系在了一起。[②] 这另一个问题关心的是:莱怡丝的原型是谁。此处,姑且容我以一种完全可以说特别天真的方式引述一下这个问题:

> 那个被维兰德……赞颂为“莱怡丝”的女人,究竟是谁呢?难道就是索菲·布伦塔诺——这个少女,她仅在维兰德身边呆过两次,每一次也只有短短的几星期?或者,她是维兰德对另一个不同的“索菲”[③]的回忆——她的别名叫作“最玄奥的女人”,维兰德利用她那种最“玄奥”的方式来刻画莱怡丝?[④]

---

① 为此不妨将其与著名的“女权主义者”希佩尔比较一下。[译按] 希佩尔(Theodor Gottlieb von Hippel,1741—1796),德国作家,尤其关心妇女问题。

② 奇怪的是,此处本来有可能发掘出一段迄今为止事实上完全不为人知的理论传统。既然实际上却没有人做过这事,那么就可以因此像人们习惯的那样,将这种现象解释为:本来可望完成这项工作的文学研究家当中,尚无人知道《阿里斯底波》这本书。这是问题的一个方面。有谁愿意了解有关文献的话,首先必须看看 Wolfgang Paulsen 的著作,《维兰德这个人:从心理学视角解读其著作》(*Christoph Martin Wieland. Der Mensch und sein Werk in psychologischnen Perspektiven*),Bern/München 1975;或者:《维兰德的世界图像中那个被解放了的妇女》(*Die emanzipierte Frau in Wielands Weltbild*),见:Wolfgang Paulsen 本人主编的《作为主人公和作家的女人》(*Frau als Heldin und Autorin*),Bern/München 1979。

③ [译按]当指索菲·拉-劳赫。

④ Werner Milch,《索菲·拉-劳赫》(*Sophie LaRoche*),Frankfurt 1935,页 232。

这些话出自一个名叫米尔西(Werner Milch)的人笔下。

"文学实证主义"(der literarische Positivismus)常常饱受批判和讥讽,在方法论上也屡遭"纠问"。有关情况我不必在此重复,但我必须指出,就歌德的"你又充满灌丛和山谷"这句描述月夜的诗来说,追究其具体日期的问题,其意义是有限的。至于说,维特的绿蒂(Lotte)身上体现的,主要是魏茨拉(Wetzlar)的绿蒂①,还是M·拉-劳赫(Maxe LaRoche)的特征,充其量也只是一个足以长久折磨某个生性乐于刨根究底的人的问题。阿诺·施密特认为,富凯②笔下的"温蒂娜"(Undine)就是莱怡丝的"模特儿"。也许不能轻易排除施密特为此找到的有关"证据",因为富凯本人就倾向于隐喻化,并为一个潜在的"破译者"准备了土壤;而施密特感到自己胜利在握,这却是令人诧异的。那个问题本身,据我所知,如果说我知道的话,它其实是可想而知的。追问月夜之具体日期的这一问题,【208】顺便说一下,也出自施密特,就此处的话题而言,有趣的倒是产生该问题的那个语境(毋宁说,在《富凯和他的几个同时代人》[*Fouqué und einige seiner Zeitgenossen*]这样的传记中,更有望找到这类语境③)。实际上,关于那首月夜诗之日期的问题,出现于讽刺作品《诗人们在乐土的谈话》(*Dichtergespräche im Elysium*)。就该问题

① [译按]歌德1772年在魏茨拉认识了夏绿蒂·布芙,《维特》中的绿蒂就是以她为原型创作的。

② [译按]富凯(Friedrich Heinrich Karl Baron de la Motte, 1777—1843),德国作家,代表作是根据神话创作的艺术童话《温蒂娜》(1811,Udina意即"水波"):水妖温蒂娜与一位骑士结合,从而获得了灵魂和温柔的爱心,后来为了报复背叛她的骑士,她在水边将其扼杀。

③ 此时,感到惊诧的读者终于该明白了,我在上文为什么突然扯出了这段"施密特插曲"。

在这部作品里出现的位置而言，会让人觉得它太冷僻，而且，对于那些身处彼岸之天堂的闲聊的诗人们而言，它也是很不适当的，以至于人们会惊诧良久，直到有人突然想起，它和书中的整个理想化的假面游行一样，可能服务于同一个目标：在幻想中与那个被爱的诗人融合。“文学实证主义”在很大程度上真是“蜚短流长”的现象之一，或者，为了不至于使它变得彻底可鄙（参上文），不妨说：它采用的是最糟糕的“宫廷奴仆”之视角，虽然确实“有”这种视角，但它却上不得“市场”。① 它越这样，就越是一截最不可救药的“咒语”——它曾经并仍然具有笃信“巫术”的人才会散发出的那种味道。难道，如果我知道了“那个日期”、“那个原型”，如果我声称知道了，是什么、在何时、又怎样并且有多长时间与谁一起，就不会误以为我是在通过诗人的眼睛在观察了？我就会觉得，那首诗、那部小说顿时成了诗人的眼睛——我是借助它才看见了，正如他也是那样才看见的？曾有人试图通过吞吃一个被认为更高大的个体来使自己变得同样高大（诸如通过吞食其肝脏或睾丸）；我想，“文学上的实证主义”也无非这类尝试的一个并不那么古远的形式——只是在结论上，而不是在作为基础的幻想上，它显得独一无二，譬如：叔本华的出版者胡布施（Hübscher）让人将他葬在叔本华墓中，而显微科学家们则成群结队地查看被切成碎片的爱因斯坦大脑。

于是，对于追究莱怡丝之“原型”的那个问题，我也就不妨这样来理解：这种究问是在尝试以神秘的方式亲近被崇拜的诗人。我们不要谴责这种崇敬的动机罢，即使我们可以蹙额讪笑这一尝试所采取的那个未曾被廓清的手段。【209】只要我们自己还

① 弗里德尔（Egon Friedell）的问题很有道理：一个人究竟必须要“著名”到什么程度，才能让人不再认为，有必要为其保密。

有义务进行一种理智的"英雄崇拜"（人们当然不必非得这样称呼它），这是肯定的，而且这种崇拜本身，也是可以稍微使亲爱的人类不至于完全自我野蛮化的手段之一；那么，我们也就不要去蔑视另一些人，纵然他们的崇拜方式看起来笨手笨脚的，而且也没我们做得那般文明优雅。但是，我们既要倚重于善良风俗，同时也不能放弃扩大警察队伍。最后，我们的动机越是这样，我们也就越会把他们称作"崇拜"（Verehrung）的行为，称作"劫掠"，犹如我们不再允许有谁到我们的公墓从事某些祭拜仪式一样。

对莱怡丝之"原型"的追究，其动机自然也起源于这个人物形象引发的种种怨怒。她发表的那份具有自我意识的"独立宣言"，完全不含美杜莎（Meduse）、梅纳德（Mänade）或美狄亚（Medeisch）式的东西；相反，它却与毫不激动的优雅、教养、品味和练达密切相关，并且至少对本来意义上的西方社会状态的基础之一给予了激进的批判？然而，恰好是莱怡丝这个人物的不同寻常之处，应该能制止人们将她的形象看作所谓现实的摹本。诚然，此处说的肯定不是现实人物与文学形象之间的一比一的转换，甚至前面引述过的那个米尔西也是说"赞颂为"。尽管如此，如果一个文学形象赢得了足够的独特性，那么追寻其现实原型的问题，诸如谁是唐吉诃德（Don Quijote）、浮士德、亚哈上尉（Ahab）、托比叔叔（Toby）、哈姆雷特（Hamlet）的原型，甚至会丧失其被赋予的权利？此处我只列举了几位男性形象，这难道是偶然吗？难道较之于探寻"迷娘"（Mignon）之原型的问题，探寻威廉・迈斯特之原型的问题，就显得不那么荒谬？倘若是的，那么也仅仅因为，威廉・迈斯特不管怎样已被人与其作者相提并论了，并且威廉・迈斯特会告诉克鲁格・封・米克侬（Kluge von Mignon），说她就是他的一部分？而对于维特和绿蒂这两个形象，又当如何看待其原型问题呢？可是，沿着这样的问题思

路，我们的考究最终难免又会沦为“流言蜚语”——而且我们还真的会成为流言制造者，假如我们一定要去追查，赫斯克利夫(Heathcliff)或者德尔比(Lord Derby)“究竟”是谁。幸运的莎士比亚啊！①

相反，人们也可以这样来思考一下：难道，“谁是莱恰丝的那个被理想化、高贵化的、升华了的(随你怎么想的)原型”这个固执的问题本身，【210】不就是对一个文学形象正好要表现的那份要求的拒斥吗？我这里所指的，自然并非道德或者意识形态层面上的要求。我指的是，也许可以勉强称为“现实强势”(Wirklichkeitsmächtigkeit)的东西。一个文学形象会引起成千上万的现实中人物都无法引起的许多注意。关于人类，利希滕贝格(Lichtenberg)说过一句精彩的格言：世界的最有趣的表面乃是人的面容。这话在一种再度抽象化的意义上是正确的，或者说，可惜是不正确的。肯定有那样一些面容，然而数量极少，况且它们之所以是那样的，也仅仅由于我们知道它们，或者我们试图获知它们。此时有趣的不是脸，而是我们(想要)讲述的关于它的故事。有些人感觉到，大多数人的一生就是一场毫无计划的喜剧，因此，如果说我们喜欢一场“人为的”喜剧，最终也就不足为奇了，而且这种喜欢恰好基于其布局显示出的美学上的优势。“人生如戏”，这不是愤世嫉俗的说法，而是一种本身就属于人之禀性的偏好，我们不要毫无理由地鄙弃或全盘地(en bloc)中伤它。之所以是奥尔弗斯(Orpheus)的“生命”(Leben)，而不是他的歌声抵达我们，原因仅仅在于，他被人歌颂。换句话

① 然而就连莎士比亚也得忍气吞声，既然有人考证出，他的十四行诗是写给某个男人的，虽然还不知道这名男子究竟是谁。——联系以上提到的某些文学研究努力表现出的那种中魔般的倾向，再来看看阿诺·施密特的《诗人们在乐土的谈话》，这种谈话，尤其是莎士比亚与维兰德之间的谈话，就是这种意义上的闲聊。

说:《阿里斯底波》中的“莱怡丝传”作为对那种伟大的神秘“特征”和现实主义的(应该叫做:符合心理学的)细节的美学组合,完全具备与世界文学上的其他“生命”并驾齐驱的质量。然而,事实却并非如此。其原因绝不仅仅(nur)在于,由于历史的局限,维兰德被排斥在以歌德为核心的19世纪文学经典之外;而且也在于,这个令人不安的“莱怡丝”形象,由于它所具备的其他美学素质,结果就始终未能被罩上一层使心理学上的冒险变得让人可以承受的那种半浮雕式的古风,从而也就没有成为诸如菲德拉或美狄亚(此时也不要忘记维兰德对欧里庇得斯的特殊偏爱),或者(完全不同但却可比的)《浮士德》第二部里希腊部分的海伦(Helena)之类的文学形象。【211】前文提到福格尔(Füger)在其插图中把莱怡丝改造成了一个古典主义形象,犹如一尊翻铸出来的“小圣像”,而她因此失去的,正好可以准确地从这位画家刻画的苏格拉底身上看到,并且不多不少。从而,正如福格尔的插图,对“莱怡丝原型是谁”这个问题的追究,也达到了堪称“莱怡丝传”的水准。这样的“传记”有三部,分别涉及索菲·布伦塔诺、索菲·拉-劳赫和朱丽叶·邦德利(Julie Bondeli)。①

个中原委此处略作说明。索菲·布伦塔诺是索菲·拉-劳赫的孙女,马克西米安妮·布伦塔诺(Maximiliane)的女儿。在维兰德创作《阿里斯底波》期间,她曾到奥斯曼施台看望他。维兰德对她怀着一份爱,但它始终是一种天生的爱。这一说法由于以下事实而变得确凿可信了:她死后与维兰德的妻子和维兰德本人一起,安葬在伊姆河岸那块著名的方尖墓碑下,碑文

---

① 曼格尔还把维兰德的妻子安娜·窦绿苔·希伦布兰德(Anna Dorothea Hillenbrand)也算作一位(页124)——他这样做,倒挺善良的。

是:“爱恋和友情缠绕着生前相亲的灵魂;这共同的石头覆盖着易逝者的肉身。”无论这种爱在生前可能获得过何种表达,它也不可能就是这样一种爱,以至于把它移植为莱怡丝传记的一个特征,就会显得具有某种说服力。尽管如此,那个年纪轻轻就死于奥斯曼施台的女子,在作品中确实留下了足迹。假若当初的插图者福格尔不是那么一个笨拙而技艺差劲且全然浅陋无知的家伙,就连今天那些带着司空见惯的草率态度阅读这部小说的人,或许也能隐隐约约地猜到她。

我之所以也列出索菲·拉-劳赫,是因为她是维兰德的表姐,是他狂热追求过的初恋对象,如果人们在绝望中非要寻出“他一生中的那个女人”来不可,当然会想起她。毫无疑问,她后来也完全具备了一位独立自主的、能支配别人的世俗女士或者毋宁说宫廷女士必备的那些才干,并且按照她自己的好恶,安排了一个又一个命运,诸如她女儿马克西米安妮的命运和克里丝婷·霍格尔(Christine Hogel)的命运。或许可以把这看作妇女解放,或者可以将这种行为与莱怡丝对其女仆们的命运的处置予以对照:莱怡丝一会儿让她们获得自由,一会儿将她们赠与那些纠缠不休的追求者。【212】可是,假如这就是理由,那也就可以把莱怡丝看作对玛丽亚·特雷西的一种“神化”了①。此外,索菲·拉-劳赫不也曾举办过类似于沙龙的活动吗?而倘若“沙龙”(譬如以“会饮”为形式)就是判断标准的话,那么,就约翰娜·叔本华——相对于她丈夫、儿子和她的寡妇身份——的独立程度而言,我们也必定可以把她看作莱怡丝的“雏形”,假如她在1800年以前就已到过魏玛,我敢打赌,那帮文学研究专家定然

① [译按]指著名的奥地利大公、波希米亚和匈牙利女王 Maria Theresia(1717—1780)。

已那样做了。

索菲·拉-劳赫是作家。贝克尔-康塔林诺(Barbara Becker-Cantarino)认为,"女人文学"(Frauenliteratur)就始于她。[1] 难道这还不足以促使人们从她身上找出一个"有教养的"莱怡丝?无论有无理由怀疑,那样一个莱怡丝是否写过诸如"妇女文学"之类的东西,维兰德毕竟没有把莱怡丝写成一个作家,而且这是一个有意为之的决定。之所以这样说,是因为倍尔曾透彻地解释过她是否就是一位作家。如果维兰德的本意是要给他当年热恋的女人树立一座文学"纪念碑",那么,恰好这个母题的出现,又何止是"不请自来"的;因为,设若不考虑"索菲·拉-劳赫"这个姓名首先代表的含义,长篇小说《施特恩海姆小姐》(*Das Fräulein von Sternheim*)[2]就丝毫不具备人们能用"莱怡丝"这个形象达到的东西。感伤主义和多愁善感,对贞洁的狂热,通过苦难把人物高尚化(施特恩海姆小姐是邪恶的英国地主要弄那些阴毒诡计的被动牺牲品),尽管如此,她也仍然是一个承受着美德、善良和高贵之重负的不畏挫折的"不倒翁"。"我对女人的全部理想就是",卡罗琳·弗拉赫兰(Caroline Flachsland)写道,但却是写给她的未婚夫赫尔德(Herder)的:"她温柔、体贴、善良、高傲、贞洁且乐于受骗"(为简便起见转引自 Milch,前揭,页112)。这句话被引用了成百遍。而伦茨在其剧作《日耳曼魔窟》中写了一个场景:拉-劳赫的肖像被用作一尊受人崇拜的偶像,旨在祛除作为"恶鬼"的维兰德——歌德摇晃着他说:

---

① Barbara Becker-Cantarino,《漫漫成长路:从 1500 至 1800 年的德国妇女与文学》(*Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800*),München 1989,页 278 以下。

② 将拉-劳赫与她的小说人物——依据两者的理想——相提并论,完全是对拉-劳赫的一种自我刻画。

“瞧，她具有人的形象、柏拉图的美德！施特恩海姆！”而此前典型的表达是：“你曾相信，她会给你的达蕾[①]造成伤害。你怎么还不将你的琴扔进角落，谦卑地跪在她面前承认，你是一个做事马虎的家伙？”(转引自 Milch，前揭，页 113)【213】就是达蕾，就是她，使青年歌德自我膨胀成大力神赫拉克勒斯。而且就是她的教诲，通过妓女阿斯帕西娅，成为莱怡丝那种哲学的“先声”。不，此时我们可能得认为，伦茨的看法是有道理的：索菲·拉-劳赫不适合作为莱怡丝的“原型”。

于是，还剩下一个朱丽叶·邦德利。在伯尔尼时期，维兰德爱上了这个女人，还有可能曾许诺娶她。[②] 可他最后却不辞而别地消失了——这件事维兰德做得不好，但如果我们能读一读他们的通信，就会觉得那也是可以理解的。令朱丽叶著名的是，她一度是卢梭思想上的朋友，她为他将拉瓦特的(Lavater)生理学著作译成法文。据说，温克尔曼(Winckelmann)曾将自己的《阿波罗》(*Apoll*)一书献给她。她也与索菲·拉-劳赫有过频繁的书信往来(不只为了谈论维兰德)。也许可以将朱丽叶视作最著名的瑞士哲学家。没有人传说，她有言过其实的美貌——但是这一点，就我们这里的语境关联，并不意味着什么。维兰德背弃她之后，她就再也没有过多参与他此后的文学发展，可是，正如从她本人的一些书信里可以明显看出的，她虽钦佩维兰德作为文体学家的进步，却或多或少有些讨厌他的轻浮。然而，和索

---

① [译按]达蕾：国王阿克力休斯(Acrisius)为规避一个可怕的预言之实现而监禁自己的女儿达蕾，可最终仍未能改变自己的命运。

② 此处我必须谨慎。朱丽叶·邦德利的那些书信的现存唯一版本，据处理邦德利遗物的人们说，是不可靠的。有鉴于此，应当有所保留地解读所有与这些信件有关或者引自这些信件的一切。(容我借此机会向 Regula Venske 女士的相关研究工作表示感谢。)但我却不相信，为此必须修正关于维兰德之形象的实质性描述。

菲·拉-劳赫一样，可以说，她的理想、她的生活处境和生活方式，或者她的外貌和观点，都与《阿里斯底波》中的莱怡丝这个人物没什么关系，或者谨慎地说，朱丽叶与“莱怡丝”这个人物并没有更多(mehr)的关系，比起人们此外还能想到的任何别的女性，诸如安娜·阿玛丽亚(Herzogin Anna Amalia)，可是有谁会说，维兰德想把她这位公爵夫人也写进莱怡丝的形象中去？

行文至此，对于这个话题虽然可能已讨论得多了点，但如果说，莱怡丝这个人物的现实中的“模特儿”，却仍然不肯“现身”，而是依旧类似于利希滕贝格那把无柄无刃的刀子；那么，仍有一个问题悬而未决：维兰德假莱怡丝之口表达的女权主义哲学又来自何方？毕竟她那套哲学远远超越了时代，数十年后才由早期女权主义者们当作为自己的思想指针来奉行。【214】如果此处有人能告诉我这个来源，那就会是一个发现，而且这个发现还将猛然牵扯出另一个问题：为什么它在维兰德那里留下了那么清晰的痕迹？我追寻过那个来源，但也许是在错误的地方，因为“亚特兰蒂斯”(Atlantis)并不在赫尔戈兰岛(Helgoand)附近。在能够表明真正的亚特兰蒂斯之位置的证据出现以前，我想坚持我下文要阐述的观点，尽管我还不得一直亏欠着支持这观点的每条“证据”。

维兰德对女人的狂热和恋爱经历，(据他自己说)始于他的保姆。之后的对象便是索菲·古特曼(后来的拉-劳赫)、几个瑞士女人(主要是朱丽叶·邦德利)、卡特奥·希莱恩(Cateau Hillern)。希莱恩是索菲的妹妹，嫁给了比贝阿赫(Biberacher)的市长——此人曾将维兰德逐出家门。所有这些都是尽人皆知的事实，有关资料随处可见，因此我在这里就略而不谈了。正是通过这些恋爱过程，上文提到的那种对各种幻想的感受力得到了训练。至于这种能力达到了怎样的程度，我的看法是：不是很深。而且我们也完全不必采用此间也曾得到英国皇室认可的那些标

准:在女王的次子结婚之际,英国皇室让人透露出来一个讯息:在20世纪60年代后期进入青春期的英国女人,如果只有两三个情人,依然可以算作处女。如果人们今天来看维兰德和那些女人的通信中对这些恋爱事件的记述,难免产生一种相当烦闷的印象。首先,孜孜以求树立一些文学上的榜样,作为对美德的演示或对某种狂热的预演,这种做法只是一种练习。恰好在这样的练习中,维兰德以最不令人愉快的方式表现得最为杰出。不管怎样,由于缺乏自身的经验,也由于逐渐独立的思想不得不度过某个混合阶段,他当时显得特别矛盾:施瓦本的虔敬主义加上洛可可风格。这可令女人受不了。对此,朱丽叶·邦德利作过一番入木三分而风趣的刻画:【215】

> 他的最后一封信里给我留下最深印象的是,我估计他似乎在自我奉承:他说他的举止以某种方式类似于苏格拉底的质朴。就在这时,我蓦地感到毛骨悚然,因为那以前,在他笔下,苏格拉底总是每一桩即将犯下的新的不义之事的代名词。每当他要对我做出一件不义之举,他总是照例先有这样一个愿望:他要成为苏格拉底的追随者;或是他总会表明一个无言的信条:他已赶上了他那位楷模。①

① 《朱丽叶·邦德利致齐美尔曼和乌斯特里的书简》(*Die Briefe von Julie Bondeli an Joh. Georg Zimmermann und Leonhard Usteri*), Lilli Haller 编辑, Frauenfeld/Leipzig 1930,页54以下(参注释54)。——此处所说的"不义",是指维兰德最终背弃朱丽叶·邦德利,还是别有所指,我不好说。不过,当我纵览两者的一生,我只能说,这种"不义",其实对于两人都是一种"拯救"。就此事而言,维兰德确实没有扮演过令人愉快的角色——凡是遁入种种安排的人,没有谁能扮演那样的角色,谁会否认这一点呢?可是,此时给谁造成的伤害更大呢?到底是那个男人呢(因为他无法证明别人本来可以要求于他的那种自信),还是朱丽叶·邦德利(她至少满意了,因为她在这个方面并且为了这个方面而赢了他)?

这一切都涉及“趣味”问题，而且谁也不会否认，至少在这类问题上，人们不会相信任何三十岁以下的人。在1761至1764年间，发生了一个小小的、卑劣而邪恶的故事。维兰德爱上了一个少女，克里丝婷·霍格尔(Christine Hogel)。对于他来说，她既不属于一定的社会等级，亦不具备某种教养。因此，大多数人起初认为，这不是什么门当户对的婚配(正如歌德的母亲评价克里丝蒂安娜·乌尔皮尤斯[Christiane Vulpius]:“床上尤物”)。维兰德那些住在比贝阿赫的对门邻居们的看法更是如此。于是，维兰德试图将他的卧室窗户用厚纸遮挡起来。克里丝婷可能也爱他，而这或许只是由于两者社会地位的落差经过视觉上的缩减，使得地位较高者看起来偶尔是可爱的。他想要她，并且这个愿望的真诚度也是不成问题的。但是，她的父母不想把他们信仰天主教的女儿，许给维兰德这样的福音教官员，因为这有悖他们的信仰和比贝阿赫的风俗。是啊，她的昵称就是碧碧(Bibi)。这时，维兰德就不知如何是好了。于是乎，他就去请教他当年热恋过的表姐(Base)索菲，她此时已经是索菲·拉-劳赫，其夫君在比贝阿赫附近的瓦特豪森堡替施塔迪恩(Stadion)老伯爵作秘书。维兰德经常去她家作客。索菲·拉-劳赫的计划正中那姑娘父母的下怀。结果，克里丝婷被送入奥格斯堡修道院。她不得不屈服，维兰德也认了。此事他有责任，但也得考虑到，除了他们俩(他们其实又并非真是“俩”，而是“两个”人)，压根儿就没有人认为，他们之间的结合是可以想象的。过了不久，克里丝婷被遣出修道院，【216】随身带着修女们出具的一纸证明，上面的内容令人惊骇：她怀孕了。于是，“碧碧”被安顿在一个工匠家里。此时，维兰德仍然想要她，不管咋说，至少当他脑袋发热的时候，真是这样的。可是，索菲·拉-劳赫向他提出了相反的理由，他接受了。随后，那姑娘生下一个女婴，起名“塞

西莉”(Cäcilie Sophie Christine)。后来，母亲离家出走，孩子夭折。据说克里丝婷嫁给了一个军医，正如人们所言，她的音讯，此后就杳然叵知了。

> 我频频地用一种悲哀的目光回顾这些纯真无邪的幸福时日！没有任何东西，没有任何东西能够重新给予我们这样奇妙的欢乐感，这纯粹的幸福，这无名的陶醉，因为这正是初恋，是它在尚未被败坏的、几乎还未绽开的青春时期，让我们体验到的。①

有人会通过自己的罪错变得更聪明，这类人不占多数。而值得一问的倒是：“更聪明”究竟可能或者应该指什么呢？维兰德对生活的理解看起来就是这样的：他放弃了“以某些性爱理想或者说古怪念头为生”的观念。那些疯狂的歇斯底里的想法，从此也都局限在他的书桌上了。此后，性爱将一直是他作品的题材，即便不像有些文学史所言，那是他的唯一题材；而激情洋溢的(leidenschaftlich)性爱，则只被看作一种“问题”(Problem)。他借莱怡丝之口说过：

> 没有永恒的爱情，而友谊是永恒的，否则它就绝对配不上这个称谓。此处这祭坛就是用于供奉不朽的友谊。在这里，阿里斯底波，让我们起誓：在有生之年恒为朋友，而这第一个吻就是赐予我们这美丽的盟约的一道封印。(I，15)

我们不要把关于——作为激情之“解药”的——友谊所作的

---

① 《维兰德书简》(*Wielands Briefwechsel*)，H. W. Seifert 编，Berlin 1963 起，卷 3，编号 344。

这番自白,仅仅解读为总是有时限的东西,并将其归入常见的“狂热”这一主题之下。此外,我们也(auch)不妨想一想,索菲·拉-劳赫一直在大大方方地用她自以为拥有的“泄密权”,充分地“犒劳”她自己为维兰德出谋划策时付出的那份可疑的热忱,且看索菲·拉-劳赫写给朱丽叶·邦德利的信:

> 他相信,在她(克里丝婷·霍格尔)身上,他发现了爱情与友谊之间的那种真正差别,“他那种忘我的程度,【217】使他觉得为恋人献身无比幸福。”而他说这些话时,总是言词滔滔并充满火样的激情——他这个特点,她们都很了解。(Milch,前揭,页72)

最终的结局是:维兰德娶了商人之女,安娜·窦绿苔·希伦布兰德(Anna Dorothea Hillenbrand)(或者说,是他让人把自己“嫁”了出去?反正在这件事情上,索菲·拉-劳赫少不了又掺和了一把):

> 这桩事我之所以觉得可为,是由于她的人品:她极少或者根本不具备那些闪光的品质,对于这些品质(或许因为我有自己的理由,对这些东西感到厌倦),我在择偶时并不看重……现在,我想,您已够明白了;因为一个人谈论他的妻子,差不多也就等于在谈论他自己。(《维兰德书简》3,371,页364)

人们不妨比较一下,在维兰德自己的小说里,人们又是如何评价阿里斯底波与克莱奥妮之结合的(亦见本书第六章)。安娜·窦绿苔和克莱奥妮,这两个女人都是在小说《阿里斯底波》“结束”时死去的:一个是在所谓的现实世界里,一个是在尚未写

成的小说第五部里。

维兰德当初创作小说《唐·希尔维奥》(*Don Sylvio*),是为了供养克里丝婷;所以,他写得十分仓促,写完就拿去刊印了。"我想弄一本也许能适合大多数人的书"(《维兰德书简》,前揭,第193)——它是迎合市场的营利之作,[①]而且它并非仅仅由于这一点才是一部杰作;甚至那个对它而言完全不利的女人朱丽叶也不得不承认,她不相信,随便哪个人都能写出这样一部非韵文作品。《阿迦通》的写作进展缓慢,直到最后,它也只能在1776年作为残篇付梓。伴随这部作品的出现,人们开始认可"长篇小说"(Roman)这种文学形式——它后来被看作真正属于资产阶级社会的艺术形式,并得以与其他语言艺术形式相提并论。这部小说的第二稿,完成于上述"碧碧事件"之后十年左右,可里面却含有阿斯帕西娅对达蕾的教诲:

> 男人们,阿斯帕西娅对她说,凭借一种他们自以为拥有的大权(可是对于这份权力,他们却拿不出最起码的证据,以表明他们有权利拥有它),对我们进行了最不公正的分配——这种分配值得思考。(《维兰德全集》,前揭,卷3,页312以下)

---

① "至于我,我不会告诉任何人,维兰德就是《唐·希尔维奥》的作者,除了Tsciffely先生——凡是关于维兰德的事情,我对他无话不讲,因为此人听了我的话,总会报以由衷的笑声,然后会把我说的一切藏在心头,并且他也爱维兰德。毫无成见地说,这个《唐·希尔维奥》真是我知道的最棒的小说之一,我尤其喜欢它的风格。然而我也得坦白地说,它那种优雅的单纯令我怀疑:维兰德是否真的就是这本书的作者……人们必须承认,诗人在道德上的败坏使他的文风出类拔萃……这种道德败坏还在另一个领域使他获益匪浅:虚构之天赋。我敢保证,在我认识他的那个时候,他还没有能力虚构出唐·希尔维奥这类人的哪怕一次最简单的历险。"(《朱丽叶·邦德利书简》,前揭,页146以下)

证明完毕(Q. e. d.)。

那么,这些话从何而来?我们假设,维兰德从这件事中获得的感受,正好就如我要暗示的那样。【218】本来也可以找出别的一些话来,譬如施特恩海姆的话。这些话来自何处?如果把阿斯帕西娅的话和莱怡丝的话作个比较,就会发现,它们看起来几乎是逐字逐句地被重复了一遍。确实,从表面上看,这两处谈话几乎就是相同的,以至于起初人们会感到诧异,毕竟这两次谈话相距将近三十年。可实际上,莱怡丝那段话描述的是一种社会关系;而阿斯帕西娅的这些话,则是为了表达所遭受的一种伤害。如果说,这些话是向那个潜在地具有相同思想的女人发出的一个呼吁("当男人们干了一切总归要做的事情之后,为了使我们对他们的不合法统治,就连仅仅产生一点愤慨之情的思想能力都没有"(《维兰德全集》,前揭,卷3,页312以下),他们还要显得足够狭隘地来嘲讽我们的弱点。这些弱点其实正是他们的"作品",于是,他们把我们叫做"羸弱"的异性,并也真的把我们当作那样的东西来对待,甚至不惜做出一切令我们饱受其害的不公之事,以索取我们的爱情……),那么,那一番话,正如上面引述的那样,则重在分析。莱怡丝是将自己的生活规划作为一种论证结果在展示,而阿斯帕西娅则想建构一个共同体——"我们就该是弱者?他们就该是强者?那些可笑的家伙!"(《维兰德全集》,前揭,卷3,页314)。显然,莱怡丝的谈话对象是男人,[①]而阿斯帕西娅则试图为一个不谙世事的女子创设一副她

---

① 小说第一部第十四封信首次勾勒了莱怡丝的生活蓝图(独立自主、不嫁人、开放门庭),随后就是关于斯科帕斯雕像的那段插曲。然后就中断了,因为有来信通知阿里斯底波离开雅典,回到苏格拉底身边(这封信署名为:"受托于"Kleombrotos,见前注),之后就是一场安提西尼对阿里斯底波的小型辩论——话题是"对祖国的义务"。接下来,又继续讲述发生在埃吉纳的事情,并且莱怡丝为斯科帕斯雕塑工作支付的那笔钱,引出了阿里斯底波的担忧和此处讨论的这番谈话。

有必要拥有的精神支架。即使我们不考虑两者各自不同的语境，她们的言论之间，仍然存在着足够多的差别。莱怡丝那番话是以最准确的方式塑造的，考虑到了论据的排列顺序，而它在小说中那一书信序列中所处的位置，无论如何也决不是偶然的。然后回头再看，就会觉得，阿斯帕西娅的话像是情感上的原材料，莱怡丝的话正是用它们塑造成形的。阿斯帕西娅的话纯属控诉和可能的良好建议（看看人们是什么，或者想要成为什么；姑娘啊，别让男人来捕获你，你得去捕获他！）；而在莱怡丝那里，则表现为一个证据——它无关乎人们想要依凭洞见去开始什么样的生活。

人们大约不得不把这种塑造方式归功于维兰德——而且恰好由于上述两处话语表面上的相似性，因为"从内容上看"，虽然其间相隔几乎三十年，却并没有增添什么新东西。然而，那些素材又是从哪儿来的？[①]【219】以下所讲的一直是一个推测，但或许又并非纯属空穴来风的推测，并且这个推测会引出另一个女人——玛丽安妮·费尔斯（Marianne Fels）。她是朱丽叶·邦德利的闺中密友。[②] 朱丽叶常常向玛丽安妮征询一些恋爱方面的建议，甚至乐于把自己准备寄给男人的书信让她过目，以便调整这些书信的基调（也包括："您会允许我，把某某[维兰德]的

---

① 由于这些材料在《阿迦通》里已经存在，所以，如果再事后假设，它们是维兰德从1789年之后的法国人的理想中拈来的，那么，这种企图就是毫无意义的。姑且不考虑，如果我们的诠释稍有正确之处，毋宁说，实际情况就是：当维兰德获这些思想和政治上的发展形势时，他对它们产生了反感。

② 《朱丽叶·邦德利书简》，前揭，页XVIII，亦见页115："我昨天打算给卢梭写的是一封颇有思想的信，可结果却令我感到惊愕，因为我实际上写出来的，是一封温情脉脉的信。这是一个多么奇特的偶然啊！它是那么温柔，那么温柔，以至于我不可以把这封信寄出去，如果不先让V.和玛丽安娜·费尔斯小姐过目。我还不知道，她们两位对此事会做出什么样的决定。"

来信和您的答复一起保存一段时间，直到我能够和费尔斯小姐分享这两样东西吗？”[《朱丽叶·邦德利书简》，前揭，页3])。为此，朱丽叶·邦德利写道：费尔斯夫人和她意气相投，犹如奥勒斯特(Orest)和佩拉德斯(Pylades)。倘若我们可以相信朱丽叶的记述，那么事实就是：玛丽安妮曾因父母之间发生的一场极度丑恶的离婚诉讼而受到严重伤害。根据邦德利的判断，玛丽安妮的父亲在赢得那场官司之后，欲将女儿“扫出家门”，[①]并“公开散发了一份诬蔑性的材料，其内容如此不堪入目，以至于必须禁止少女们接触它。”(《朱丽叶·邦德利书简》，前揭，页180)

就是这个玛丽安妮·费尔斯，她有可能对于作为权力关系的两性关系，有过一些非常具体的而且超乎寻常限度的体验。维兰德的有关回忆如下：

> 朱丽叶有过一位女友，名叫玛丽安妮·费尔斯，是个铁了心的“男人之敌”，她曾长期在朱丽叶身边，处心积虑地设法熄灭朱丽叶对我的爱慕。最终，她却开始宽容我们之间的爱，因为她纯粹是一个以精神生活为主导的人，她身上的每一种感性均已被剥离殆尽。(施塔纳，前揭，II，488)

这可以说是些十分粗糙的证据。尽管如此，如果我们愿意浏览一下维兰德的各个生活阶段，将会发现，就是在伯尔尼，就是朱丽叶·邦德利(顺便说一句，正如她对维兰德所讲的那样，

① 《朱丽叶·邦德利书简》，前揭，页182：“那场官司仍在持续，一时还不能很快结束。费尔斯先生追求的目的显而易见：他希望诉讼无休止地拖延下去，以便他妻子能在判决到来之前自己死掉，然后他就可以享受家财并有充分的理由，将女儿扫出家门。另一方面，他又变本加厉地打击他的妻子，好让她死得更快。”

她年仅十七岁就已成为男人们强奸企图的牺牲品)和玛丽安妮·费尔斯(她的任务显然是要阻止朱丽叶向那些有才智的男性朋友们写出太过“温情”的书信;而且费尔斯对自己这个任务,根据作为其男性朋友之一的维兰德判断,完全是当真的)之间发生过的谈话。也就是说,朱丽叶与玛丽安妮之间的那些对话(姑且不论,维兰德是真的听见过,还是朱丽叶向他转述了玛丽安妮的答辩),【220】可能正是维兰德笔下的阿斯帕西娅对一个由男人主宰的世界所持的那种拒斥态度的来源;只不过,他在小说中添加了种种与阿斯帕西娅的沙龙,而不是与朱丽叶和玛丽安妮的闲聊的更相匹配的元素。在《阿迦通》第二版里——该版增加了《达蕾的秘密故事》,维兰德对那些闲聊的利用(此时,玛丽安妮·费尔斯的那些话,恰好通过维兰德的所作所为,或者他对克里丝婷·霍格尔事件的反应得到了证实),给人的感觉是(说得温和一点):他那样做,是太轻浮了。这就使得那些话头在将近三十年之后又被重新拾起,用作莱怡丝的言论,而且是以这样一种形式:它能使那些观点获得比其本身之前景更长久的生命力。尽管这种旧话重提的做法也许不好,却引起了在现实中不曾或者不会有的那种重视。

这就是我本人对此事的看法(meine Meinung)。对于这件事,当然人人都可以宣布自己的观点完全不同。从中也可能产生争议,正如习见的那样,但这样的争议所能证实的,也只是我们此前本来能够知道的:

人们在追寻诸多效果(它们宛如诸神和众人的作品)的那些共同作用的原因时,总喜欢把一切都简化为臆想出来的某个单一(Eins)原则,并转而又根据一个(Eine)原因去解释那些总是作为种种原因之结果出现的东西。我觉得,

> 人们这样做是没有道理的。当然了，这也是使自己从若干事物中脱身而出的捷径。可是，往往在这条道上，人们恰好错失了真相。其实是若干原因、若干情势汇聚在一起，才令这些理想得以存在，使之成为正好这样而非别的样子。自然不是“独行侠”，研究自然的机遇不是“独行侠”，艺术家的天才也不是“独行侠”，驱使他进行创作的那份爱，对更多的人类之美和伟大的执著追求，创造值得崇拜的杰作这一高迈的理想——所有这些，都不会单独行动；但是，所有这些原因却会一起行动。于是就有了人类，于是也就有了那些雕像！①

反正，“爱”(Liebe)——准确地说，就是那种狂热的爱，那种搅乱理智的激情，在《阿里斯底波》这部小说里，正如在维兰德的全部作品中，【221】一直都是怀疑的对象。只有一次例外，阿里斯底波让自己被激情卷走：“难道这是真的？我的莱怡丝卡，我看见了你：我和你一起，过了三天神一样的日子……”如此这般，以至于：“莱怡丝，莱怡丝！你把我变成了什么啊？你把我，我这个为了头脑的冷静付出了那么多努力的人？噢，你……”(I,35)等等。

莱怡丝的回答是：

> 你在不适当的时候，挡住了哪一位不够慈悲的仙女的道路，阿里斯底波？我不明白，竟然只需要这么一点点东西，看来就已使你达到了那么奇妙的心醉神迷的状态，而一小勺葡萄酒，即便是最好的塞普利酒(Cyprier)，也不可能

---

① 转引自曼格尔主编的《阿迦通》附录(Frankfurt 1986，页951)。

迷醉任何人。你差点使我相信了，你这话是当真的。(I,36)

于是，读者就不禁会暗想，那么"一点点"，究竟是多少，假如他们说的就是现实。阿里斯底波想了片刻说："我真的相信，我最近是在以一种热忱的方式给你写信，莱怡丝卡。至于我写了什么，但愿神灵知晓！"(I,37)而另一次掀起的波澜则不那么巨大。阿里斯底波为了回应莱怡丝开的一个玩笑，便借口有事情被拖住了，不能出门(但肯定不是他声称的那样，只因为他正在研习数学，所以无法登门拜访)，只好派人带上一张便条去看望莱怡丝，结果吃了闭门羹，也被一张纸条遣了回来：

这一次，亲爱的，你的哲学捉弄了你。因为，在一切可能的答案中，对于我上一次的游戏，你恰好想到了那个唯一的、你本不(nicht)该给出的答案。换言之，你竟何以知晓，我鲁莽的先生，你会让我觉得，你来得不是时候？(II,23)

结局到底该怎样才算合适，这是没有答案的，或者我们说：这是模棱两可的。就莱怡丝的人生历程而言，这一切是一次"预示"。

此间，阿里斯底波离开埃吉纳，准备做一次为时更久的旅行；莱怡丝也从埃吉纳动身前往雅典——去那里看望苏格拉底。到了雅典，她停下来，让其他人驱车直接进城，因为她想步行一段路。

在最柔软的草地上，我们往前走了还不到数百步，有一

株异常高大美丽的槭树吸引了我们的目光。[1]【222】距这棵大树不远处，有一汪明亮的泉水，在玫瑰和草丛间汩汩作响，让人难以觉察地流向一条小溪。它的深度几乎不及涉水者的脚踝。一位精神矍铄、虽已秃顶的老人，他的体态和脸型，正如人们刻画希伦的模样时习惯描述的一样。还有一个俊美的、正在长成男人的小伙子……他们坐着树下草地上的长椅，看样子在进行热烈的谈话。他们没有注意到我们的接近，直到我们完全走出树丛，来到离他们不足二十步的地方。

此时，谁要是想不起柏拉图的著作，也没关系，维兰德已用一条注疏给予了提示：莱怡丝在一定程度上"闯入"了苏格拉底某次谈话的结束部分，亦即以其谈话伙伴之名作标题而为我们熟知的《斐德若》。维兰德的这种安排是很相称的，因为这篇对话谈的就是美和爱，从而或许也就免不了要说几句题外话。可是，这类题外话又完全关乎实质问题的严肃内容。当莱怡丝说："每一种真正的爱，难道不就是一种疯狂？"，她这话也就算得上十分"切题"了，以至于我们不禁要问，关于对话的实际情况，柏拉图在《斐德若》里是否对我们有所隐瞒。

---

① 这是小说中那类总会令人会心微笑的地方。每一处风景，就连神庙，都被维兰德变成了公园。他总是懂得在城市里为他的谈话者们准确地定位；他在一处注解中明明指出，莱怡丝正在从麦加拉前来的路上，尚未到达她要到达的地方，他懂得如何弄出一个小小的、诙谐的"离题"，让莱怡丝走上了一处草坪——就好像在希腊随便哪里，甚至是在大路边，都有柔软的草坪！"自然"对于维兰德而言，至少当他写作时，显得十分陌生，正如柏拉图《斐德若》中的空间之于苏格拉底。苏格拉底曾说，树木对我毫无教益。莱辛和维兰德本来也有可能说出这样的话。

那位老者用一种研究式的目光，打量着我，没有回答我的问题。倒是那小伙子抢先说话了：假如真是那样，美丽的陌生人，你只需继续旅行，就能把我们从特纳洛斯（Tänaros）到阿多斯（Athos）的城市，全都变成疯人院（I，23）。

我：疯子都是人类中最幸福的——倘若真是这样，那么，你本该对我说些很友好的话；有谁不希望，能使所有的人都幸福呢？

老者：假如疯狂令人幸福，人们早就幸福了；可我倒还没有见过希望自己变成疯子的人。

我：估计也不曾有过这样一个恋人，他会真的相信，自己疯了，尽管他们确实全都疯了。

老者：我本来有兴趣向你证明，在爱情方面，你已作孽颇多。可惜天色渐晚，而回到城里还有相当长一段路要走。

【223】我姑且让这段对话就这样未经评论地摆在这里。虽然在《斐德若》的背景下对它进行一番评论，这固然挺有诱惑力，但恐怕会扯得太远，故我只能建议读者自己去做这个工作。而我这种做法，鉴于下述情况是可以理解的。关于莱怡丝进城后的情形，只要知道一点就够了：莱怡丝在雅典引起应有的轰动，可她天天都围着苏格拉底转，苏格拉底是参与她主持的会饮活动的首要人物。这些情况，她都带着可以理解的骄傲，向阿里斯底波作了汇报。而不可或缺的内容是：苏格拉底的举止得像苏格拉底，他最终重拾在那株槭树下中断的话头，而且这一回是在雅典卫城（Akropolis）的帕特农神庙（Parthenon）外面，继续谈论有关话题：

而此时，阿里斯底波，我的朋友，我要告诉你的是：他和

> 我一起坐在雅典卫城那座神庙外的橄榄树下，以一种对他而言不同寻常的兴奋之情，开始了一段长长的演说——关于美和爱。他首先设置了一项我不能置疑的前提；他认为，美和爱这两样东西，要是没有美德，就都既不能臻于完善，也不能持久。他把这些概念以他特有的那种有些刁钻的方式加以区分和解释，从而证明，美和善在根本上是同一个东西，而美德不是别的，就是对一切美和善的纯洁的爱。这样一种爱，由于天性使然，就像火焰，总要向上窜动，它从不会满足于任何不完善的东西，而是只能在享受的时候，亦即在它逐步抵达最高的美这一过程中，才获得安宁。——阿里斯底波，你认为，他对我说这一切用意何在呢？他不外乎想让我信服：自然本来完全是以教师和祭师之类的人作为模型，甚至是按美德之理想的一个直接表达者，来塑造我的。一句话，按自然的本意，我已被规定并被塑造成人格化的道德本身，从而我的首要使命便是，把追求这个至高目标的实现，作为我一生的伟大事业去完成。(I,25)

这些话，假如真以那个"美善合一"之理想为前提，倒也不是那么不合情理，进而可以想象或者说追怀的情节便是：苏格拉底（倘若他真像《斐德若》记载的那样，有着柏拉图式的思想）遇见了一个类似于莱怡丝那样狂热的女人，【224】犹如西美侬遭遇戴维斯。[①] 我们虽已无法考证，维兰德通过这些文字，除了重拾话题这一动机之外，是否想要修正《阿迦通》里的相应

---

① ［译按］西美侬(Georges Simenon，1903－1989)，比利时的法语作家，以侦探小说著称于世，成功地塑造了迈格莱警长(Komissar Maigret)这一形象。他的小说中有丰富细致的心理描写，往往以悲剧结束，作品被多次搬上银幕。戴维斯(Rupert Davies，19？－1976)，演员，迈格莱警长的著名扮演者。

内容，但无论如何这个可能总是存在的。[1] 在那部小说里是这样写的：

> 必须设法让阿迦通处于这样一种状态：他自我欺瞒，却又对此毫不觉察；而在本应让他面对种种低级刺激显得很敏感的时候，就不得不借助于想象力以如下方式进行——让一切精神的和肉体的美，都在他眼里汇集，或者让他认为，他在肉体美中看见的，无非是精神美的再现。

在《阿迦通》初版中，接下来就是维兰德根据雅科比的建议删除的内容：

> 达蕾很清楚，精神上的美不会唤起任何激情，而美德本身，要是它能（如柏拉图所言）以不可见的形态注入难以形容的爱，那么，它就会把效果更多地归因于一个美丽的胸部那眩目的白皙和迷人的轮廓，而不是归因于正好从这胸部闪烁出来的真纯无邪。

而这只是一个插曲。假如"莱怡丝作为人格化的美德"这一动机，不是"莱怡丝"这个形象的美学游戏素材（对此我在下文还会谈到），我们或许就可以认为，维兰德之所以那样写，是受到了一个诱惑，亦即他想塑造一幅"意义重大的群像"，所以，就借助封面插图以实现该动机的具体做法来看，并非所有的讥讽都该

---

① 曼格尔在其主编的《阿迦通》后记（参注 72）中论述了该书的产生史，把这两者相对比，并对照雅科比信中的相应文字，我们就会发现，正是信中这段话导致了对《阿迦通》的改作（页 900）。

落到那个福格尔头上——这尤其是因为，他根本没有按维兰德的委托，去塑造发生在雅典卫城的那幕情景，而是刻画了莱怡丝和苏格拉底告别的场景：苏格拉底对她说："保重，偶尔回忆一下卫城的那株橄榄树吧！"莱怡丝吻了他的手，并让一滴泪珠洒在那只手上。然后，"他握了握我的手，便离去了"(I,25)。这一处文字，或者另一句话，也就是维兰德让他笔下的莱怡丝对苏格拉底在橄榄树下那番言论所作的回答："我只是一个凡俗的弱女子，【225】可我眼前仍然浮现着一个我可能永远也无法达到的崇高理想"(I,25)——按我个人的趣味，这个回答也许仍然经得起一番阿里斯托芬式的"补遗"。也就是说，整个这一段"苏格拉底插曲"的意义，我认为，可能就在于：唯独得益于这一句话，上文已详尽阐述过的那套"莱怡丝哲学"，才会免遭可能的误解；它同时也表明，小说的作者曾十分用心地考虑过，应严肃对待他并未让莱怡丝这个人物说出口来的那个理想，而"不让她说出口"——这是一种技巧。

在《阿里斯底波》这部书里，上述"插曲"后的若干篇幅内容为：居勒尼经历了国内战争，迪奥尼斯武装反对卡塔戈(Karthago)，苏格拉底被处死，关于莱怡丝与阿里斯底波之间一桩爱情交易的传闻得到澄清，克勒奥姆布罗托(Kleombrotos)自杀，克莱奥尼达爱上了莱怡丝的"小朋友"穆莎莉恩(尽管克莱奥尼达吻过莱怡丝，或许不妨说，他们交换过一次[或若干次]吻)，随后阿里斯底波和莱怡丝之间的恋爱交易又奇怪地重复了一次，此外还可以读到关于柏拉图《斐多》和"灵魂不朽"话题的一次通信。总而言之，若干篇幅之后，莱怡丝到了米勒托，克莱奥尼达写信给阿里斯底波说：

一段时间以来，有个年轻的波斯人来到这里，名叫阿拉

> 桑倍斯(Arasambes)。他的到来引起极大的轰动。(容我先从最引人注目的说起)他是我所见过的最英俊的男子。他出身高贵(他母亲就是上一代国王的妹妹),而且看起来,他拥有不可估量的财产。(I,27)

在小说中,和这个阿拉桑倍斯在一起,莱怡丝身上逐渐显示出某种非"希腊—亚历山大式"的东西来。如果说,此前对于她来说,那种局限于希腊城邦内的涵养显得更亲切,那么现在,一切都开始"宏大"起来了,甚至诸如"萨德斯"(Sardes)这样的姓名也冒出来了(II,33),几乎还可以听见譬如"苏拉"(Susa)和"埃克巴特纳"(Ekbatana)等语汇,但也仅止于"几乎"。起初让人觉得挺好玩的,是"塔勒"(Taler)和"芬尼"(Pfennig)两种货币受到了同等程度的重视,但最主要的则是,莱怡丝已经看见,她自己的生活计划面临着第一次真实的挑战:

> 阿拉桑倍斯,他被钻石链子捆绑着,躺在美丽的莱怡丝的脚下。他期待从她唇间说出一个决定:决定他是一切凡人之中最幸福者或最不幸者。【226】她似乎还没决定,[1]虽

---

① 人们禁止在引文中插话,可我在这里偏要这样做:这个显得过于慷慨激昂的句子,其中的讽刺试图反对那种陈腐的东西(克莱奥尼达是写信人,克莱奥尼达总是一个有些过于平庸的男子和不食人间烟火的文艺爱好者),连同出自被爱者之口的那半截引文,然后还有那句简扼的"她似乎还没决定……"——克莱奥尼达,但也包括收信人,懂得如何尊重这句话。所有这些话,按我的趣味,都是一个颇有智趣的细节。属于这种情况的还有,此处发生了一次非常简短的、带有另一个意象的"叠映"。莱怡丝本人将此意象选作比喻,也就是对女神的比喻。这位女神接受贡品,并且事实上掌握着使人获得至福或不幸的权力。不是将人们称之为"深意"的东西与令人沉重的日常琐事"彼此对照"(没长脑筋的记者干的就是这事),而是在眨眼之间将两者融为一体——这样一种艺术,也许始终都是文学形式之桂冠所应归属的那个真正目的。

> 然我认为,这是不可能的:她竟然没有被那么多的优待和诱惑征服。然而,这个神奇的女人居然总还那么从容地主宰着自己,以至于尚无任何男人能够成功地发现她的弱点之所在;就算她最终屈从于他的激情,那么,在确保她的自由这一前提下,肯定也不会发生别的事;而这种自由对于她,按她所言,即使用伟大的国王本人的宝座,也交换不去。阿拉桑倍斯也已对她这些情况颇有了解,为了使他给予她的那些丰厚礼物,产生预期的效果……

就是在这一处文字里,有一个悖论悄然潜入了莱怡丝自己奉行的“悖论式的艺妓生活方式”。这个悖论会变成什么呢,一旦它被意识到了?假如它被那个男人接受了,情况又将如何?

> ……而且由此我们就看清了,他本人对这些财宝并不看重,当他送出一件珍珠饰品,虽然价值二十个阿提卡泰伦特(Talent),但他的表情却让人觉得,似乎那只不过是一个镀金的发夹而已,而且还只有当它值得她接受时,它才算得上某种有价值的东西……

对此,莱怡丝有自己的想法,其基础乃是:既然那些人一心想着经济利益但又装得很虔诚,她也就不妨利用他们这种伪善来为自己获得经济上的好处。于是,她也装出一副样子,把他们的伪善当真,接受他们的虔诚。可是,拉桑倍斯反过来又把莱怡丝这些虚假的姿态当了真,并完全抛弃了经济上的考虑。如果莱怡丝突然接受了他那些礼物,她接受的就不是以她的相应付出为基础的支付,而是不求回报的馈赠。然而,这样的礼物其实并不存在,因为在礼物往来中,人们总在以古老的方式贯彻着那

个规则，即所谓“欲取之，必先予之”(do ut des)。这个规则也决定着经济利益，只是“更私人化”，更不确定而已；此时，人们的目的不在于获得可以测量的等价物品，而在于获得同等的慷慨：

……可是他以这种方式搞得太过分了，以至于我们那位女友认为，有必要向阿拉桑倍斯解释清楚：在任何条件下，她都再也不会接受他大大小小的任何礼物。(II,27)

阿里斯底波说：我们祈愿她万事如意。

【227】克莱奥尼达，我的朋友，你对我的判断十分正确，倘若你相信，我没有能力做这样的蠢事——把太阳据为己有。

这话说得很漂亮，稍微逊色些的则是：

同时我也希望，我极少发生这样的情况：在任何时候陷入我喜欢的某人或某物的力量之中，而且这个人或物本身竟然变得对我如此之重要，以至于我少了它，就会不可遏止地丧失心绪的安宁。

首先，这个比较使人忘了，正是“心绪安宁”(Gemüthsruhe)一词，把一个要素带入了对阿里斯底波那句口头禅“勿自以身为物役”的转译中。这个要素倒是他乐于欠缺的：

和我那位陌生的朋友阿拉桑倍斯及许多别的朋友们相比，我优先拥有的一样东西就是：美丽的莱怡丝本人连同她的一切完美之处，对于我来说，都不是什么不可或缺的东

西，更谈不上什么至善。(II,28)

这可能就是不从经济利益和那些悖论的角度，对莱怡丝的生活所进行的、事实上唯一的一次合乎人性的反驳，其指归就是自由。然而，这种反驳不中用。

但此处涉及的不是阿里斯底波自己，而是阿拉桑倍斯：

这是怎样的一个……崇拜者啊！他俊美得就像美迪尔(Medier)，可爱得就像希腊人，而且还富比米达斯(Midas)和克吕苏斯(Krösus)！因为我们可怜的希腊人叫做一千银币(Drachmen)的东西，在他那里，充其量算得上一把小钱而已。于是，我觉得有必要，以一个主宰者的全部严厉制止他的过度慷慨。这个盛气凌人的家伙却感到诧异，说我竟然在乎那些鸡毛蒜皮的小事。看来，他可能真是习惯于大手大脚地生活。他把那些完全可以献给一位女王的礼物，看作小菜一碟，还因此相信，就是由于它们分量不够的缘故，他才既无权得到起码的自由，也无权期待我的一份更大的欢心。当然，这个情形确实就与杜卡利恩①的儿子们和自己的恋人们锱铢必较的行为，形成了强烈的对照，而且就那个高贵的阿凯门尼人②来说，你不难猜到，他没有在我这里遭受任何损害。简言之，亲爱的阿里斯底波，这个阿拉桑倍斯是一个善良而随和的蛮子，【228】我偶尔也会担心，怕我陷入那些强烈的诱惑中同时却忘记，我是一个希腊女

① [译按]杜卡利恩(Deukalion)：希腊神话人物，他和妻子皮娜(Pyrrha)在木箱躲过了宙斯制造的灭绝人类的大洪水，被希腊人尊为始祖。

② [译按]阿凯门尼人(Achämeniden)：指古波斯王族(约公元前700年)，此处指代波斯人。

人，必须为美丽的海伦遭受勾引而报复所有的亚洲人。(II,29)

于是，莱怡丝与阿拉桑倍斯之间发生的——不妨说——游戏，可以说又向前进展了一个回合。莱怡丝拒绝了他的礼物。阿拉桑倍斯反驳说，那些东西本来就不是礼物。实际上，对于"馈赠经济学"而言，还需要有一套确定的规格制度。阿拉桑倍斯似乎是这样来看待其赠礼行为的：好像有人请他给点儿黄油。如此一来，在这个游戏中，莱怡丝就被"智胜"了：[1]如果她坚守自己的标准，她就会负有一个义务，即使阿拉桑倍斯本人认为，他没有类似要求；如果莱怡丝接受阿拉桑倍斯的标准，她就会发现，自己又和阿拉桑倍斯平等了。这种平等的基础就是他那些条件，而且自然那也只是一个"所谓的"平等：富有的是他，而不是她。结果她将不知不觉地成为一个普普通通的、被人包养的情妇。随后，在最初那个模式里作为伟大和不可接近者的那些东西，都将在这个模式里迅速变成最平凡易碎甚至最古板的东西。莱怡丝开始迎合阿桑倍斯的那套标准，这一点，人们最终通过她为自己颁布的那道在一定程度上有爱国主义性质的"遵守秩序令"，看清了。这种做法对于她的意义，就像对于亚历山大的军官们的意义：如果人们出征，照着那个争夺继承权的敌人的脑袋，给予一劳永逸的打击，就会忽然重新发现，自己就是一个名叫"亚历山大"(Alexander)的伟大波斯国王的臣仆——这位国王曾在醉酒状态下，让人放火点燃波斯王宫，因为他要报复对

① 这就将"馈赠经济学"与"交换经济学"区别开了。在后者中，每个人都有权向他人提出他能提出的要求，而在前者中，受馈赠一方会产生义务，这些义务更令人压抑，因为受赠方不能抑或不可以由于这些义务而向对方提出诉求。

雅典卫城的毁坏；当他清醒过来，又连忙让人灭火，因为他竟然要烧毁自己的行宫——这是荒谬的。

莱怡丝对阿拉桑贝斯的唯一不满，就是他那种"东方式的坏习惯"——他的嫉妒之心。倘若他知道自己已不可能得到他想要的某样东西，那么，他也就绝不容忍它落到别的任何人手中。此时，人们可能会产生一个感觉——而事实上也是这样：他已占有了莱怡丝，或者至少，【229】已有意占有她。他已把黄金改铸为笼子，而莱怡丝的那份保证——始终忠于他，便有了某种令人不快的婚姻性质，因为她说：

> 要是他不能像我信赖他一样，同等地信赖我，要是他对我的话心存戒备，我就会罢手，把他给我的所有礼物统统退还给他，然后乘着第一缕顺风返回科林斯。(II,29)

不管怎么说，她要是因此就从这个事件中抽身而出，她那套生活计划，就其根本特征来说，就会被毁掉。可是，如果能在整个事件中都自我欺骗——这样做难道不是更好吗？

> ……那个奢侈无度的阿拉桑贝斯，他正接近他那些最火热的愿望之目标。看来，莱怡丝越来越喜欢他了。他也对她表示出越来越多的信赖，也就是人们对一个更高级但却善意的生灵所怀有的信赖。他希望，她仅仅感谢她自己，而不是他的激情，更不是他的财宝；然而，正是这种态度，如果我对她的判断正确的话，才是足以赢得她的秘密武器。(II,30)

莱怡丝做了一个波斯富豪的情妇？而替我们把她拯救出来的那个更高级的生灵，不是神，也许是一种独特的"精灵"

(Dämon)——“倦怠”(Ennui),因为经久不息的强音,同样也纯属噪音。“她活着”(II, 33),希庇阿斯向阿里斯底波写信说,“……就在萨德斯,以那个着了魔的阿拉桑贝斯的开销为基础,活得就像塞米拉米丝(Semiramis)第二”,而且他还想知道,“这场游戏会怎样结局”。莱怡丝对阿里斯底波写道:

> 你大约还记得,我起初就一直担心,他可能有几分嫉妒的天性。可是,这个人的嫉妒心,他饱受它折磨的那种方式,我却连做梦也想不到。他之所以心生嫉妒,不是因为我对他不够温柔体贴之类的事,或者因为我可能喜欢别人胜于爱他。他是嫉妒他自己,因为他觉得,自己总是做得太少,看那情形,犹如总有“另一个”阿拉桑贝斯躲在他脑子里,那个人总是还想并且也能够比他为我所做的一切,还要多得多。(II,33)

以至于,她再也“不愿”觉得某样东西美丽或者有趣,因为这个愿望一旦被阿拉桑贝斯知道了,他就会立即采取行动,把那样东西送到她身边来。

> 现在我不得不强迫自己,【230】我得迫使自己,不被人看作全世界最不知感恩的人,于是,为了他向我展示的、足以证明他崇高激情的那些同样毫无节制的证据,我不得表现出,我因此获得了一份——我其实并未感觉到的——快乐!……我之所以没有立即逃掉,纯粹缘于一个唯一的困难。你知道,我很愿意以善良的方式做一切事情。阿拉桑贝斯理应得到我的善待。他本人必定也希望我们分手,必定也会为此感谢我,如果我走开。然而,要让这一切水到渠

> 成地、得体地发生，照眼下的状况来看，确实不是一件容易办到的事。(II,33)

一方面这自然是友善的想法。另一方面，一旦分手的事情发生之后，她也不会是首先开口把事挑明的那个人："你的本意就是这样的！"不管怎样，她必须维护其"馈赠经济学"之合理性。如果是他让她"走人"，她就既无须因为已经产生的巨额开销而感到做了亏心事——更重要的是，她也无须为即将踏上从萨德斯到科林斯的归途而不安。假如阿拉桑贝斯在这种情况下索回他的礼物，那就意味着，他又回到了交换领域，而莱怡丝也会回到自己的起点。

阿里斯底波则建议她：要让他(ihm)感觉你很无聊，要答应他的一切要求——除了"一样"；平时要表现出可人的亲切：

> 你要频频地唱歌跳舞，他要多久你就做多久……在你的穿戴和整洁方面，你要一直按他的趣味去做；对于他不惜重金从番迦耶(Panchaia)为你弄来的凤凰，你所表示的感激，其程度要不亚于感激来自他花园里的一束鲜花。总之，你要做的一切，其实就是一个男人在二十年的婚姻之后，总能从一位善良的家庭主妇身上期望得到的一切。(II,36)

也就是说，她得通过一种假装出来的稳定来打破局面的平衡。她得让一切愿望都得到满足——就这么回事儿，并以这种方式让日子按部就班地过下去。这实际上是一种恶意的"治疗"过程。在此过程中，莱怡丝确实也在努力，然而却是徒劳的：

> 要是我能忍心继续这样装下去，那么我自己几乎都会

相信，【231】你在此事上答应自己的一切，都会生效。可是，我愿意向你坦白我的虚弱：当他某一次终于成功地发现（现在我已极少让这类事发生），我正独自坐在沙发上，当他立即带着最初就未得满足的激情之全部火样的热忱，向我述说那些最温柔的事物，于是我照你的规定，以德高望重的妇女才有的那种冷漠，尽可能妩媚迷人地朝他脸上打一个呵欠，作为我对他的回应；这个可怜的人，他却惊愕于我露出的三十二颗珠玉般的皓齿之美，以至于他会忘情地目瞪口呆，用那种毫无慰藉的眼神凝望着我宁静的、镜子般的明眸……这时候，一股同情会遽然涌上我的心头，使我难以继续扮演家庭主妇的角色。而且我简直羞于向你说明，不止一次那样的场景，都是以如下方式结束的：我顿时预见到，你教给我的这个办法，如果我还继续采用它，只能把我自己更多地往回拖，而不是向前拉。（II，37）

不仅“经济之神”不允许人随意玩弄，而且阿芙洛狄特也同样不允许，有谁直接把她降格地描绘成赫拉，或者至少是把她的腰带偷偷地扔给赫拉。莱怡丝采取了别的办法。她以颇具“莱怡丝特色的”的方式斩断了那团“乱麻”，而那位女神定然也曾在不会受到嘲讽的时候鼎力相助：

幸运的是，[①]有一位女神一直关照我，在我的一生中，她的特殊恩典我已有过足够的体验。为了让我的生活一直

① 可人们却不由得为之一震：莱怡丝没有产生“似曾相识”的感觉。（Déjà vu，法语，字面上是“已经见过的”，schon mal gesehen，“司空见惯的”。如果作名词用，déjà-vu，指“见过的东西”，“司空见惯的东西”，“陈旧的东西”）。

受到她的关照，等我回到埃吉纳，我要用最美的莱康(Lakon)大理石，为她建造一座小小的庙宇。就在这些日子，有一个赛里希(Cilicischer)奴隶贩子来见我，并献上一名来自科林斯的年轻女奴……(II,37)

这名女奴，不言而喻，她漂亮得出奇。同样不言而喻的是，阿拉桑贝斯——当然是在莱怡丝的引导下，很快就爱上了这个毫不矜持的女子。莱怡丝装作什么也没看见，然后建议阿拉桑贝斯，允许她暂时离开一段时间。他同意了，因为莱怡丝的离开，可以说，将为他敞开一条自由的道路："这就是人们所说的，用个好办法做成一件事——不是么，阿里斯底波？"(II,38)【232】

人人都有自己的权利，就像通常看起来那样：阿拉桑贝斯有了他认为他想有的东西；莱怡丝也重获其独立性，并带着他赠予她的那些礼物，从这个冒险中全身而出，并且是以"百万富婆"的身份踏上了归途；而那个女奴，她尽管地位低下，却因此开始发达了；此外，"经济之神"也并没有受到冒犯。唯独阿芙洛狄特还需要一份供品：

在我结束之前，我必须向你坦白一个事实，虽然我也许会因此而冒险拂逆你的好意，可我不愿你把我看成我本来不是的那种人。所以请听我说，并尽你所能地来设想此事。这一切，就好像是我本人编织并设置了一个让阿拉桑贝斯钻入其中的圈套。无论实际情况是否如此，我的高傲都不能承受我的一个想法——我在想：他可能会觉得，和我分手，真是太容易了吧。所以我就决定，牺牲我自己，以满足我的一份微薄的报复之快感，并让我离去之前的那最后一天，成为我和他在一起的所有时间中最幸福的一个日子。

> 没有必要告诉你更多有关细节。我只想让你知道，在那一天之前，阿拉桑贝斯一点也不知道，他的女友原来竟能变得那般可爱，当她从阿芙洛狄特手中借来那条“带子”。他在这最后的二十四小时里感受到的，正好就是可怜的坦塔洛斯(Tantalus)渴求已久的。而佩丽萨妮(Perisäne)那小小的形象于是憔悴下去，恍若一个雾作的形象在阳光下消遁。对他来说，此时的莱怡丝就是塞瑟蕾(Cythere)本人……那个可怜的人啊！为了感动我留下来，他费尽口舌，尽其所能地采取了一切行动，可是之前，他已经答应了我……(II,38)

对于整个“阿拉桑贝斯事件”，莱怡丝的希腊朋友们并没有加以利用——这是道德，还是嫉妒？不管怎么说，维兰德让他笔下的克莱奥尼达以责备的口吻写道：她在萨德斯似乎受到了娇宠，变得有些盛气凌人了(II,40)。穆莎莉恩看来也赞同他的意见，即便有些不情愿。但是可想而知，那些市侩会怎么想。反正，莱怡丝本人是返回了科林斯(II,42)，【233】人们也不禁惊呼：她出落得更漂亮了！随后，她就在那里以她在萨德斯或至少是在米勒托的那种方式生活着。说到挥霍和声望方面，她在城里算头号人物。人们围着她转，对她举办的宴饮活动趋之若鹜。谁要是用色迷迷的目光看她，随即会遭人一顿老拳。她亲自培训青年艺妓，从而逐渐具有了《阿迦通》里阿斯帕西娅身上的某些特征。可是，根据维兰德笔下的人物对这方面情况的描述，却没有发生过那类轻浮的事情。

> 对于她们，倘若我能用我那些原则，还有我的品性，施加影响，那么我的意图就会得到完美的实现。可是，既然我不能指望这样，只要能够教会她们，尽可能多地尊重自己，

同时尽可能多地——正如一个姑娘必要的那样多——怀疑你们这些傲慢的男人，那我也就心满意足了。(II,43)

即使当今大城市里的任何“咨询机构”，或许都不会提供一个有别于此的方案，更何况它们确实常常就连这样一个方案也无力提供。我们不要忘记，常常有道德家指责维兰德“轻浮”。对于这种轻浮，受过启蒙的人们有一定的理由加以责备，既然他们深知对艺妓的神化会带来灾难性的后果；然而在此处，维兰德的眼光远比一个肤浅的读者可能想到的要来得深远，如果这位读者只会欣赏阿那克利翁风格的漂亮的小图像。

阿里斯底波劝告莱怡丝，要有节制：要聪明而得体地把你当前的生活风格看作一种过渡，他写道，并且要尽快地超越它(II,44)。别担心我的经济状况，莱怡丝回道，我的资财都已安置妥当并能滋生利息(III,3)。在科林斯，她也不能完全放弃替人“撮合”的机会。可这一次，她的行为无论如何都服务于她的理想。莱怡丝培养了一个叫做“拉斯特妮雅”(Lasthenia)的女子。拉斯特妮雅女扮男装，为了混进柏拉图的学园(Akademie)，因为她爱上了柏拉图的侄子，斯彪西波。然而这都是些消遣。“我愿向你承认，我在科林斯的生活方式单调乏味，开始让我感到无聊了。”(III,3)接着，莱怡丝就到了埃吉纳，阿里斯底波也在那里：他们的友谊同盟得到更新。于是，起因于阅读柏拉图《会饮》的会饮活动，就在那里开始了(参本书第六章)。[1]【234】她这次出现在埃吉纳(III,11)，那情景读来就像她第一次埃吉纳之行的

① [译按]《阿里斯底波》原著的有关内容，参看莫光华译，《莱怡丝家的一次会饮》，见：刘小枫、甘阳主编、沈默等译“色诺芬注疏集”之《色诺芬的〈会饮〉》，北京：华夏出版社 2005，页 142－172。

翻版，只不过少了些恶作剧的成分，正如人们所言，她显得更成熟了。也正是在这封书信里，描述了莱怡丝第一次明显的失败。阿里斯底波在埃吉纳有一个年轻的陪伴者，名叫“安提帕特”(Antipater)。他是被人从居勒尼派来，专门照顾阿里斯底波的。

> 直到现在，我都还没能从他身上感觉到可以察觉的任何变化。每当他谈起那个能使进入她视野的一切入迷着魔的女人，每当他谈起她，总是带着一种平静的钦佩之情，听他那语调，人们可能以为，他在谈论一尊美丽的雕像；而且看起来，他对她的感觉，也不会多于对一尊雕像的感觉。(III,11)

从第三部第十三封信，我们可以读到安提帕特本人对自己上述表现的描述：

> 她的美，远远地超越了人们习见的一切美，以至于我久久地注视着她，情不自禁地觉得，恍若(我相信)我看见的，是菲迪亚斯[1]或者阿卡门纳斯用象牙雕塑的一位爱神，她正栩栩如生地在我眼前漫步。于是我带着越发钦敬的心情观察她，我情不自禁地几乎要向她祈祷。可是作为人，何以胆敢放肆到对她心生爱意的程度，或者何以敢于奢求，为她所爱——这一切，我简直不可理解。(III,13)

然而，莱怡丝对他这种反应却感到不愉快。于是，她开始让自己进入角色：她的穿着越来越讲究，那些化妆盒，还有诸如此

---

① [译按]菲迪亚斯(Phidias)：雅典人，古希腊著名雕塑家、建筑设计师，主要活动时期在约公元前490—公元前430年，政治家伯利克利的挚友和艺术顾问。

类的用品，也被派上了用场。就像可以预见的，这一切手段竟然都不奏效。

> 我当然注意到了，她在内心里不得不强化自己，她定然在想：这个居勒尼青年安提帕特，他是唯一的一个凡人，在他身上，她的魅力丧失了一贯的威势。我相信，为我自己的安全起见，我所表现出的漠然，就是必要的那么多，因为从她那种冲我而来的越来越可爱而受欢迎的举止中，我感觉不到她有丝毫的不快和不满，因为我正在对她实施一次有计划的打击，与之相关的是这样一个动机：等她实现了她的意图，她就会为我的放诞而更加敏感地惩罚我。(III,13)

这当中虽有颇多的假设，【235】可是，它们很少是来得完全偶然的。对别人的爱恋，或者正是她那种可以随意对他人施加影响的能力，恰好与莱怡丝的悖论式艺妓生活方式相吻合；如果说，她有时候难免猜疑，自己的某些"武器"可能相应地变得不够锋利，那么，这在她身上就不是什么小小的嫌疑了。况且与这种算计几乎无法区分的虚荣心，已经在她告别阿拉桑贝斯的时候短暂地闪现过。但是在那时候，她仍然获得了成功，而且自始至终都是整个事件的主宰者。而在此处，在埃吉纳，她的行为却显得有些尴尬了。令人难堪的，还有维兰德让她继续进行的那种奢侈。此时，阿里斯底波辞别了她。他本来打算劝说莱怡丝另做一个生活规划，一个他本人或许能为其实现起到不小作用的生活计划。此时他不得不坦承，他这个企图是可笑的。

于是，他永远地拒绝了旨在保持两人之间的一种长期联系的所有计划：

亲爱的克莱奥尼达，你既已了解至此为止的一切经过，要是我再告诉你，我对美丽的莱怡丝的建议都变成了什么，这大约就是多余的了。我现在觉得，自己那种过于轻信的天真，显得非常可笑，我向无量的阿芙洛狄特·潘德摩斯和她的所有美人们发誓：在我此后的生命中，我再也不会如此地对她们"作孽"了，也就是说，我今后再也不会处心积虑地试图把别的某个"莱怡丝"改变成一个善良、忠实的家庭主妇，纵然她可能比这个莱怡丝更可爱。如今，我与她之间的一切，又重新回复到其本来的状态；而她自己，也回到一如既往的状态。我本希望，她能按我的理念过着幸福的生活；现在，虽然我永远地放弃那样的希望，但我却要刷新我那道重誓：只要我还有一口气，我就是她的朋友——这是我欠她的最起码的东西，既然我不能为她提供我本来能够给予的更多的助益。(III,11)

不久，莱怡丝写道：

愿你此间保重，阿里斯底波。要保证，无论我多么不可改变地热爱变动不居的生活，我对你的友谊，依旧是不可改变的。莱怡丝不会忘记你，除非她再也记不起她自己。(III,14)

写这封信的时候，莱怡丝即将出行，可是，它听起来却像一封完全不同的"告别信"："我在科林斯和埃吉纳的家事已经处理停当。"【236】这次旅行是由一个名叫"狄奥克希波"(Dioxippus)的人陪她前往特萨里，也就是说，她将再一次进入蛮荒之地。那里的人相信女巫("当我说起特萨里的女巫，我就会想起我自己

说过的话”——霍蒙库努斯曾对不想前往特萨里的靡菲斯托如是说）。科林斯那位东道主表达了男性世界对奢华的莱怡丝开始产生的全部厌倦之情：

> 人们会习惯于到她家里，遵循她自己定下的那些条件，感到舒服。可是，人们最终也会习惯于她的种种魅力，但由于她本人并不看重那些魅力，而只是以此满足她的虚荣心，所以她面临的结果是：她将最终失去别人曾经愿意看重的那种价值。说这些话的人当中，至少有她那些追慕者，因为他们对她无偿给予的那些东西并不满意，而且很可能还包括自她住到埃吉纳以来就围着她转的所有人，他们以她为中心形成了一个相当耀眼的“宫廷”。（III，15）

此时，阿里斯底波娶了克莱奥尼达的妹妹克莱奥妮。莱怡丝是从穆莎莉恩的一封信中得知此事的。从特萨里返回之后，她就深居简出地住在科林斯。人们以为，她已身无分文。她的声誉在科林斯没有什么改善。一个反对她的男人写了一封针对她的诽谤信。另一个动机出现在她对阿里斯底波讲过的一个梦里。她认为，这个梦表明了一种不祥的预兆。阿里斯底波邀请她前往居勒尼，她没有答复。

> 很有可能的是，我那位高贵的东道主（利尔库斯）在漂亮的莱怡丝家里占据了一个位置。这个位置，他是侥幸获得的，主要靠他那股最耐心的毅力，而非别的什么。他几乎所有的晚上都是在她那里度过的。（III，30）

利尔库斯还向阿里斯底波报告了莱怡丝的最近一次艳遇。

一个奴隶贩子送来一名年轻俊美的奴隶。一看见他，莱怡丝就脸红了，并买下了他。事情很快就清楚了，原来是那小伙子自己把自己卖给了奴隶贩子，为的就是被卖给莱怡丝。他也是北方人。【237】然而不久，情况就表明，他是个"废物"。莱怡丝羞于自己对这个自称"鲍萨尼亚"(Pausanias)的青年的爱恋，而且可能还得知，他出身低下。但她却对朋友谎称，他出自她早已知晓的某个望族。他是一个优秀的舞蹈家、运动家、马术师和"善于搞笑的人"。

> 此间，我从她信赖的那个女人口中得知，……莱怡丝似乎对那小伙子在所有这些把戏中表现出来的伶俐和乖巧着了迷，特别是对他整个的人如此着迷，以至于她自己都显然变得开朗而年轻了。(III,32)

莱怡丝试图为她的爱赋予一个可以称作"敬重之情"的形式，也就是她以前允许她那些追求者们采用的唯一形式。但这不太可行，因为同时，她还得一直是决定着一切游戏规则的那一个莱怡丝——"这一个"莱怡丝，她绝不能提供给他。结果，他当然不满意她能给予他的一切；于是，她就让他得到别的一切。这样一来，他就开始挥霍阿拉桑贝斯赠与的礼物中还剩余的那一部分。莱怡丝感到，这使他起初很放肆。后来他又装出一副悔过的样子，以至于"在她脚下……落下的眼泪"便足以"消除她的怒火，还令她饶恕了他。这份饶恕的第一个条件，便使他能彻底战胜她的弱点。"(III,33)

她决定，带着鲍萨尼亚前往特萨里。此时，阿里斯底波又一次来信，邀请她到居勒尼。从信中可以读出，写信人在努力使用一种落落大方的语调。她的答复是：

> 不，善良的穆莎莉恩，不，可爱的克莱奥妮！莱怡丝不能成为你们当中的第三者(dritte)！你们就让她听凭命运的摆布吧，并祈求诸神，愿这命运的结果让人可以承受……如果我能在珀涅乌斯(Peneus)的岸边重新寻回安宁，你们将会听到更多关于我的消息；若是不能，那么就让我活在你们的回忆里。愿你们幸福！

这就是《阿里斯底波》第三部的结束句。

在小说第四部开头，关于莱怡丝的最终音讯模糊不清。据说，鲍萨尼亚花光了她的现金，之后就弃她而去，【238】“有如忒修斯(Theseus)将可怜的阿莉娅德(Ariadne)抛弃在纳克索斯(Naxos)”(IV,2)。据说，阿莉娅德上吊自尽了。至于莱怡丝结局如何，小说却没有明言。维兰德仅让笔下的阿里斯底波很有把握地说道：

> 噢，亲爱的朋友，这个天赋极高、非同寻常的女人，她的高傲是永无止境的。这高傲必然会在那样一种境地，让她的心破碎，而它——破碎了！我的心告诉我——她已经生活过了！

借助这类经典的“套话”，①阿里斯底波表达了如下意思：她死了。

既然这时，在莱怡丝的个案中，人的一生中唯一确定的事——死亡(我知道靡菲斯托的这句异议)，至少还没有得到最

---

① 可是曼格尔在其注疏中却忘记了对此加以评注；不仅如此，对“她已经生活过了”(Sie hat gelebt)这句套话的无知，甚至也导致了《金德勒文学辞典》(*Kindler Lexikon*)中的错误阐释。之所以如此，是因为他们强调的是这句话中的“生活”而非“已经”。

终的确定，人们或许就有可能尝试，从莱怡丝这个小说人物的一生，寻获更多的东西，而不仅是魅力。这种魅力，我已说过，它确实不小，并在一切性爱之本质中得到了证明；而在性爱之外的美学领域，这种魅力简直就是抓住注意力的绝佳手段；不仅如此，它还是现实主义方法的一个手段。然而，她有魅力，这就是对她的最终结论吗？此处或许不妨指出，在维兰德笔下，莱怡丝的生平实际上就是一系列后先相继的“抉择关头”，姑且不论这种生平的清晰程度可能如何。作者用“十字路口的赫拉克勒斯”这一神话典故概括了莱怡丝的一生。这个典故其实较少具有神话性质，而是更多地被用来服务于说教目的。我们之所以知道这个典故，主要因为色诺芬在《回忆苏格拉底》一书中，[1]让苏格拉底和阿里斯底波谈到了有关话题。关于第一次埃吉纳之行，阿里斯底波写道：

> 那个科林斯贵族的漂亮寡妇，如你所见，她眼下正处在这样一个关头——它类似于普罗迪库斯（Prodikus）使他年轻的赫拉克勒斯在十字路口时的处境。现在有两条生活道路摆在她面前，正如她自己相信的那样，她必须在两者之间做出一个抉择。（I，14）

阿里斯底波应邀给予她建议。他说，你要“依循你的心和你的聪慧行事”（I，14）。此时，莱怡丝面临的是一个社会选择，亦即：是为人之妻过一种受人敬重的生活呢，还是过一种有自由有思想但却被蔑为“艺妓”的生活（并且还要面对上文已述及的所

---

① 维兰德为了庆祝他的魏玛同学奥古斯特（Karl August）的成人仪式，曾以“十字路口的赫拉克勒斯”为主题，写过一个小歌剧并将其搬上舞台。可想而知，它曾多么令人鼓舞。

有其他相关问题)。使莱怡丝第二次处于“抉择关头”的人,是苏格拉底。【239】他责备她那种(柏拉图式的)理想——她要在美中体现美德。她给苏格拉底的回答是:“我的眼前也浮现着一个崇高的理想。”

而且对于莱怡丝的每一个新的生活阶段,诸如:和阿拉桑贝斯一起在波斯,两者关系的结束,在科林斯的巨大牺牲,第一次特萨里之行,在科林斯深居简出,第二次特萨里之行……在各个阶段开始之前,小说中都有相应的记述。我们读到的,要么是莱怡丝自己关于她即将走上的生活道路的思考,要么就是她的朋友们的有关想法。甚至她的死亡也是一次选择:在屈辱中活着,或者自尽。最后,一直有人(顺便说一下,绝不是一起,而是分别)提出的一个问题是:莱怡丝和阿里斯底波这两者的生活道路,能否成为一条共同的道路。显然,答案永远是否定的:不能。因为,要是莱怡丝真的写道:阿里斯底波是她可能爱上的唯一一个男人,那她定会再补充一句:假如她也能像克莱奥妮那样去爱一个人(III,28)。为此,人们也许可以把上文描述的“暧昧性”,理解为对一种生活道路的拆解——拆解成一系列几乎无穷细小的情景,这些情景又都有着几乎无穷大的重量,因为在每一个这样的情景中,生活道路都可能拐入另一个方向。此处所说的生活道路,它恰好不是通衢,而是一系列岔路口。对于总在求索安宁和确定性的目光而言,显得暧昧不清的东西,或许正好对应于“自由”(Freiheit)之表象。

然而,这样的阐释,首先无法与维兰德让他的阿里斯波对莱怡丝的命运所作的那些思考相吻合。

我们或许要不停地告诉自己:能否正确地行事,总是取决于我们的意志。然而,如果我们观察一下人的实际情况,

那么可以说，他看起来就好像是处在数不胜数的、对他而言大都无形的链条和线索之中，并悬挂在柏拉图那只巨大的必然性之“纺锤”上，被一些同样无形手织入那张不可蠡测、不可拆解的自然之网——而我要说的是，看来没有什么是确定的，【240】“因为每一事物都处在它所能达到的状态，并且它在它所处的一切条件下，都不可能是别的样子”。莱怡丝本人对此深信不疑：“既然我已经是莱怡丝（她在给穆莎莉恩的最后一封信里写道），那么，我就以良好的方式屈从于此，而不能希望，我是某个别样的人。（IV，3）

就这段文字来看，维兰德在一定程度上引用了他自己的话，亦即他 1800 年为《阿迦通》撰写的结束部分，其标题是“阿迦通和希庇阿斯：在乐土的一番对话”（Agathon und Hippias. Ein Gespräch im Elysium）。在这篇对话中，维兰德安排希庇阿斯教“阿迦通”（他只在历史层面上和《阿里斯底波》中的阿迦通是“同一个人”）认识了同样的思想：

自然从不行动，它仅存在着。一切存在者，并非已处于其应然状态，而是处于其当前所能达到的状态……总是把一切个体按其本性所倾向于达到的状态，称为它的应然状态：个体存在着，并且在它的每一个此在之点，都恒为它所能达到的状态，甚至于，那种试图变成别样的想法，也仅对于一个能如其所愿地实现该变化的个体来说，才是可能的。（曼格尔版附录及注疏，页 789）

这些话表达的是“圆极说”（Entelechie）的古老思想。靡菲

斯托经删节地(ad usum Delphini[1])把这种思想概括为:“人人都只学到他所能学到的。”而将这种思想与自由问题联系在一起,正是维兰德让他的阿里斯波在前面的引文中所做的事情;但他的解决方案,其渊源则须到康德对“经验的和理智的性格”(empirischer und inteligibler Charakter)之区分中去寻找——叔本华后来曾着重思考过这种区分。在康德那里,虽说已找到了思想上的这种出路,但是,自由的悖论却依然存在着,而且不仅表现为表面上的矛盾,亦即不仅是视角转换的产物。对此,幸福的希庇阿斯是这样描述的:

> ……要是我能将我称作“狄奥尼索斯”(Dionysius)之本真天性的那种东西,为你如此清晰而精确地逐一刻画出来,就像阿佩里斯[2]勾勒人物轮廓和他自己的面部特征之独特轮廓那样精准;而且,要是我又同时能为你直观地描述某个人,他虽处在自然、命运和偶然性的不断影响下,却能在其此在的每一个点,都是不受限制的自我之主宰,【241】从而,他也就是他自身的永恒幸福或不幸,以及他自身的价值或非价值的自由创造者。你能揭除罩在这个秘密之上的“面纱”吗?我不能。(曼格尔版附录及注疏,页786)

这不是什么新问题,它涉及的正是关于悲剧的古老话题。对于这个问题,我早已在前文将其作为自由“选择”与外界“强迫”之“融合”讨论过。康德从思想上对该问题的“解决”方案(叔

---

① 拉丁语:经过删节的(指删除不雅或不妥内容,使之成为洁本)。字面意思是:供王太子使用(典出路易十四时代编辑的供王太子阅读的 The Delphin Classics)。

② [译按]Apelles,古希腊画家。

本华将其应用于伦理学，从而是对康德方案的承续和极端化），之所以令人不满意，就是因为，他的解决方案旨在消除那个问题本身。为他这种方案提供基础的，就是此处表现出来的一种摆脱那个问题的需要。对于这一需要，维兰德笔下的阿里斯底波做过巧妙的暗示："你看见了，善良的欧律巴特斯，面对这个令人伤心的事件，我在努力平抑我自己的感情。"(IV,4)

康德和叔本华的解决方案不能令人满意。这一点还表现在，他们的方案虽然能使那个问题乍看起来不显著——其实是在一定程度上被沉淀了，但问题本身却继存续在着，而且也还不像动物经过冬眠被饿瘦了，而是，他们的方案使那个问题实质上变得更"肥胖"了。虽然根据这个模式来看，人的行为必定取决于种种外在条件及其性格的共同作用；但是，按叔本华的说法，为了使道德评价成为可能，自由只会产生于别处：

> 行为取决于存在(operari sequitur esse)。[①]自由不属于经验的性格，而属于理智的性格。一个特定的人，其"行为"从外部看必然受制于各种动机，从内部看必然受制于其性格：因此，他所做的一切，都是必然发生的。可是，他的自由正好寓于他的"存在"之中。他本来可以成为另一个人：在他现在所是的这个人身上，有过错和功劳。(……)由于我们仅仅借助于责任才意识到自由，于是，凡有自由之处，也就是"存在"之中，也必定有责任。

显然，这个方案带来了思想上的诸多困难（姑且完全不考虑将它们转化为观念的情况），对此，我仅在如下意义上讨论：

① Arthur Schopenhauer,《论道德的基础》，见：《叔本华文集》，III，Ludger Lütkehaus 编，Zürich 1988，页 533 以下。

【242】要承认这些困难，大概就有必要首先接受整个叔本华哲学，或者至少是其中的大部分。此处，我只想简单地说一说：在叔本华哲学对自由问题的解决方案中，有一个层面消失了，那就是美学层面。人们不妨将习惯于出现在哲学中的自由问题，也理解为如下困难在思想上的表现形式：我怎样才能把时间性整合到对某一性格的描述中去，既然没有时间性，我就不可能把这个性格的诸多侧面展现出来？在一系列情况中，我必须让一个人自由决定，于是他的性格之诸方面就会自我完成。假如那些决定不是自由的，性格关联的那些必然性就不会显现出来，而只会有单纯的重复。因为，只有当论及人类行为的时候，才可以谈论性格特征；而且，我能主张的，只能是实际表现出来的那么多性格。性格决不是无数假定的、先天(a priori)决定的若干备选情况之容器，就好像生活可以从这个容器里随便抓取这一个或另一个情况。性格展露出了多少，就有多少性格。我会成为你那样的人？这很有可能，然而我必定首先是我自己那样的人。从而每一个新情况(其实每个情况都总是新的)，都是一个面临自由抉择的情况。在此抉择过程中，就会表现出一种必然的性格关联。这样一个思想上的解决方案(它因此也就把自由和必然分别分配给了两个人)，在美学上却只能作为笨拙的比喻来使用。于是乎，它也就以美学的方式出现在阿里斯底波那里：他引述了“阿兰珂的纺锤”这一比喻“形象”。可这个形象却是他批评《王制》时嘲讽的对象。当然，此时我并不否认寓于自由问题中的那些思想上的困难，①但我只想请大家考虑一下：它的哲学表

① 参 Richard Rorty，《不熟悉的噪声》(*Unfamiliar noise: Hesse and Davidson on metapher*)，见：Richard Rorty，《客观性、相对主义与真理》(*Obejektivity, Relativismus and Truth*)，Cambridge 1991。亦参 Hans Blumenberg 的文章，见：Akzente，第 1 期，1992。

达本身，是否就已是一个有“赤字”的表达，这是因为，那只是一种模仿出来的表达，而此处涉及的是一个原本属美学上的问题，确切地说，涉及的是一切美学的核心问题即形式问题。【243】这个问题，譬如在关于性格描述的问题中，其实质就是要寻求其内容上的对应物；而蕴含于这个问题之中的实质则是：人们应遵循何种规则，如果要创造新事物亦即破坏一切规则——而这也许就是创造之秘密，或者换句话说，就是建构比喻的能力。

在莱怡丝的命运中，究竟有什么东西是必然的呢？阿里斯底波对这个问题进行过多次分析。在这些分析中，他再次将该问题直接与发生在埃吉纳的下述早期情景联系起来：

> 我还在激烈地思考我和她在埃吉纳所作的第一次亲切交谈。当时她看起来，就像普罗狄库斯笔下年轻的赫拉克勒斯，正站在十字路口。她要求我替她出个主意。我能非常清楚地看出，她已经作出决定。于是，我就建议她去做她放不下的一切。一个女人的理想，可以说是前无古人而且也可能在千年之内绝无来者的一个理想，已经充满魅力地浮现在她眼前：这个理想必须在她身上实现，她无法抗拒这个要求。(III,31)

它现在虽然只在细节上不同于“一个人应当成为他所能成为的那种人，除非理想和潜在趋势刚好重合”这一理念；但它意指的是：莱怡丝想要以自身去体现一种理想——这样一个观念可能必定就是她的本质和某些生活状况之产物；而这些本质和状况必然将自己塑造成特定的形式。这样的塑造过程始于她的儿童时代和她在暧昧的养父列奥泰德家里度过的青春期。

这个想法必定令她喜欢:把最完整的自由具备的全部优越性,与对她本人的尊重联系起来;把女性的虚荣心之满足,与对一切类型的男性诱惑之坚决漠视联系起来;把全世界都投入激情之火焰,而她本人却能像波斯神话中的火神,在这些火焰中毫发不爽,宛若生活在构成自己的那种元素里。简言之,她想凭着一个不可避免的名称和一个妓女的无可争议的优先权,并通过她那奢华的生活方式,要求众人的敬畏,【244】并从享受着与她交际之好处的人们眼里,赢得一份尊重,亦即凡是聪明人就统统不能拒绝给予美的那份尊重(如果这美仅仅让人看见,它是被一切合乎道德的美神装扮着、围绕着,而决非别的样子!)。然而,假如这个高远的并且对每个女人来说可能都难以企及的理想,甚至对她来讲,也是过于高远了,那么,谁又能因此而责备她呢?(III,31)

如此这般描绘的,究竟会是怎样一个理想呢?有一位艺术家即克莱奥尼达,他曾试图将此理想之“暧昧性”绘成图像——它是为表现莱怡丝的那位波斯崇拜者阿拉桑贝斯的喜好和道德修为而作:

回到米勒托不久,我产生了这样一个念头:我要描绘出普罗狄库斯著名的寓意童话里的“十字路口的赫拉克勒斯”。我用两个画面构成一幅图像,来表现莱怡丝的两个侧面:一面是美德,一面是淫欲;(正如你已猜到的)年轻的神子赫拉克勒斯伸出手去,在一面伸向前一个莱怡丝,在另一面则伸向她那迷人的反面。(II,27)

这是个绝妙的想法,亲爱的朋友,你这个主意不错:将美丽的莱怡丝表现为两种如此对立、同时又那么般配的性

> 格……你那位波斯朋友可能会把他的希望寄托在那个更讨人喜欢的形象上，尽管如此，当他向她的女神祈祷时，他却置身于两者当中。简直难以置信的是，一个美丽的女人游刃有余地同时扮演着两种角色。……(II,28)

把"暧昧"作为理想？现在，或许该给这种"暧昧"一个适当的名称了。这个名称当指这样一种情形：它看起来模糊，是因为它尚不明朗，还不确定，而这又是因为还没有作出选择，它就是——自由。就是这个理想，她浮现在莱怡丝的"眼前"，她追随它，她不愿放弃它，她想在此理想本身体现的，就是自由。"她必定倒下"，维兰德让他的阿里斯底波总结说；可以说，他的话是有道理的。自由并非(kein)理想，自由是可能性：一旦它通过选择实现了自己，它也就不再存在。【245】莱怡丝悲剧的真正根源在于，当她通过选择证明了她的自由，她同时也就失去了它，从而也就失去了自我。可是，正如人们今天常说的，倘若让所有选项都"空着"，也就是说，当她还保有自由的时候，她就是不自由的，从而就会陷入对自由的执著(Verharrung)。说到这里，人们不妨再仔细地读一遍莱怡丝和阿拉桑贝斯的关系之"衰落史"。

看起来暧昧不清——这正是自由的表象。而作为理想之本质的自由，就是执著。维兰德对这另一个方面的处理也是得心应手的。在他的小说里，莱怡丝不只是活生生的人，而且也是"化石"(Petrefakt)。我们还记得，斯科帕斯创作了一座莱怡丝雕像，但他对自己的作品并不满意，因为就他要表达的那个理想而言，莱怡丝穿得太多了。为了能让他稍微满意一些，莱怡丝令一名女奴作了他的模特儿，并且不止于此。这一动机在莱怡丝的"传记"里也一再出现，例如：她也曾以同样的方式让阿拉桑贝斯心满意足。每当她不得不从理想里走出来，作出二者必居其

一的抉择时，她就会用另一个人取代她自己的位置。她执著不已。可是，她却"僵化"于理想之中。《阿里斯底波》第三部第九封信里，记述了一个颇为滑稽的插曲。说是有个小伙子爱上了斯科帕斯那座雕像的复制品，并且认为，肯定是一个邪恶的女魔法师将那个为他而生的恋人变成了石头。小伙子的家人和私人医生对此都无计可施，只得四处寻觅这座雕像的原型。然后，他们把"治疗"方案告诉了莱怡丝，她对此方案表示认可。于是乎，就上演了自然对狂热的一次胜利：莱怡丝将自己装扮成她本人那座塑像的模样，当那个狂热的年轻崇拜者前来拜倒在她脚下，她就以一种完全私人化的方式，为他完成了"皮格马利翁奇迹"(Pygmalion-Wunder)。对此，(谈及上文提到的使自己执著于理想的具体手段时)阿里斯底波评论道：这种治疗"或许就一切可能性来看，让你的某一名女仆来做，其实也会取得同样的成功"(III，10)。然而，在那样一种文本层面上，在阿拉桑贝斯事件中，她的"代理人"居然那么轻易地成了她的"原型"，她的嫉妒心当然会遭受伤害；而在这一处的情形中，类似的事却再也不可能发生。所以这一次，莱怡丝必须亲自去做，尤其是，她不受干扰地重新变成了那座雕像——也就是后来年轻的安提帕特事实上看见的那个她：【246】"他谈起那个能使进入她视野的一切入迷着魔的女人，每当谈起她，他总是带着一种平静的钦佩之情"(III，11)。安提帕特在信中说，莱怡丝的外表是"象牙般的"(III，13)。尽管恰好对于他而言，莱怡丝是头一次出于自己的动机而离开了雕像的基座，而且还是为了赢取他的爱慕，但她的努力却是徒劳的。此时的情况是：似乎唯有(仍然)作为雕像的她，才是值得渴慕或者至少是值得尊重的，于是，她对安提帕特的追求，恰好普遍被人看作令人尴尬的举动。此前，她仅和阿里斯底波有一段短暂的"朴素而自然"的交往。当她第一次前往特

萨里时，她写信对阿里斯底波说：

> 我的向导自名“迪奥克希波”(Dioxippus)；[1]由于他年轻俊美，对于我的美德，甚至对于一种更“顽固”的美德而言，他有可能显得很危险，倘若不是他讲述的情况使我得以平静：他说他的家族可以追溯到杜卡利恩(Deukalion)和比拉(Pyrrha)时代，从而他的先祖无疑就是那些变成了人类的石头之一；特萨里这地方，就是因为有了那些人，才在大洪水之后重新有人类居住；甚至于，他自己都有可能从他们身上继承了一些最初的坚硬和不敏，于是就不会用过度的体贴来烦我。(III,14)

人们可以将这叫做“投射”(Projektion)现象。

只有考虑到了这一切，我们才能正确理解莱怡丝和阿里斯

① 容我再度提示一下这类神话典故之运用的修辞学功能。在莱怡丝的书信里，乍看，它们纯属司空见惯的东西，严格地局限于单纯的教育性闲聊范围之内，就和我们今天的旅行者时不时引用几句或多或少有些雅致的经典名言可能起到的作用一样。希腊人在特萨里会想起杜卡利恩或皮娜(Pyrrha)，正如德国人到了条托堡森林(Teutoburger Wald)定会想起瓦鲁斯(Varus)。对于莱怡丝而言，此时的神话典故同时也旨在完成那种过渡：人变成的那块石头之意象，被移植到这位向导身上：他有点不够高雅，而且他的长相也可能比较平庸，他缺乏必要的雅致和教养。作者以这种方式，同时也就向读者指出了另一个意义层面——我称之为“石化作用”(Petrifizierung)。结果，在美学上，我前面试图以阐释的方式加以分析的那些东西，就在此处浓缩于一个点：从下流粗俗的表面(她是否被……了?)的新“暧昧性”，历经放弃那个理想的二重形象(美德)的一个方面，并由此跌出自由之理想。这一风险，最终通过援引这个“石化者”而影射其特点：一块石头不会伤害另一块石头。(可能还应提到的是：读者大概知道，根据其渊源，历史上的两个莱怡丝之一，就是在特萨里，在阿芙洛狄特的神庙里，亦即在其雕像的脚下，被人用石块击倒的。)因此，千万不要低估维兰德这种看似闲聊海侃一样的文风，他实施的诸多美学上的“点焊”之结果，正好就蕴藏于这类文字——它们就像司空见惯、但却典雅有趣的废话娓娓而来。

底波这两个人物身上表现出来的那种罕见的“极性”(Polarität),虽然在后续章节我还会回到这个话题,我仍想在此处稍作判定:不仅这两个人物身上分别表现出了,而且通过彼此吸引和排斥之交互作用,他们也共同表现出了——自由与必然之“融合”(Ineins),这种“融合”尤其是对一种美学张力的、上升到哲学高度的表达。通过保留种种可能性,莱怡丝差不多代表着独立,而阿里斯底波,我们不妨说,他是通过把自暴自弃文明化,获得了独立:“……一切就取决于,人们是否懂得见风使舵,而非……要求,【247】那些情况来适应我们”;①于是,莱怡丝在自由中僵化,阿里斯底波则紧握一个最高程度的可能性:“我们所寻求的,总是存在于我们的力量之中;它要么就在此处,要么无处可寻。”②——“勿自以身为物役”——读者可别误解了这句话,它绝非终局时的道德教训,绝非必须牢记的“戒条”。这只是两位小说人物之“极性”的一个侧面。对于这种“极性”的同样重要的另一侧面,我留待本书第六章再谈。

莱怡丝爱上了不配她爱的鲍萨尼亚。在本书第三章结束时,维兰德让一个动机在这场爱中渐然隐去。作者在小说第二部的前半部分引入的这个动机,其美学功能在于,将两个文本层面联结起来:一则是那个具体行动着的、爱发牢骚的莱怡丝,那个暧昧的、活生生的“莱怡丝”,二则是那个理想的、雕像般的“自由女神”。这些文本层面自然也在另一方面获得了心理学上的支持——借助莱怡丝面临的生活道路之难题:是要一种作为选择之可能性的自由(和由此产生的自我使命),还是另一种作为

---

① 维兰德在《阿迦通》里表述了这个尖锐的原则(《维兰德全集》,卷3,前揭,页20)。

② 维兰德在阐述贺拉斯第一首讽刺诗时,就这样概括了阿里斯底波的哲学。

保留此可能性(并由此僵化)的自由。从而,这个附加动机也就成了一个心理学上的动机。作为这样的动机本身,它整合了莱怡丝这个人物身上一个至此为止总是“吃亏”的“内部方面”,亦即“性爱”这一难题:对她而言,性爱一方面总是在场,另一方面却又几乎没有被体验到,或只作为最复杂的实用三段论之结果被体验到的。

在小说里,引入这一动机之语境的那封信,讨论的是柏拉图的《斐多》(在临死的苏格拉底床前进行的对话,话题是死与不朽)。莱怡丝在思考阿里斯底波来信谈到的灵与肉的关系问题(Leib-Seele-Problem)——它是以问话的形式出现信中的:是否可以想象,存在一个没有肉体的灵魂?他自己的答案是一个有些犹疑的、带着问号的肯定:是?

> 莱怡丝:你可真的很乖巧啊,亲爱的朋友,你竟让我来选择,我是否想在没有或者有肉体的情况下继续活着。当我收到你的来信,我正好坐在一面镜子前,并且(我愿向你坦陈我的愚蠢)我正好无法决定,在我未来前往幽灵世界的旅途中,【248】是否至少会带上正在面前看着我的这个形象。

然后她又补充了一个重要的限制条件:

> 倘若我也能绝对足够地慷慨,能谢绝我墓前具有双重本质的那个‘可感可触’(palpabeln)的部分。

接下来的一段话则影射了“斯科帕斯插曲”:

一个完全被抽空的赤裸裸的灵魂——这种观念，我不能友好地容忍。必须得有那么一层纱幕将我遮罩一下。在那上面，我这会儿就可以把我的头搁一搁，你知道我是什么意思。(II,19——原文如此!)

随后就是一些玩笑般的想法，诸如那样的纱幕可能是什么样子。这些玩笑最后汇合为这样一个问题：

例如，你是怎样看待性别差异的？……有多少东西会失去啊，(我在想)一旦我们不再需要吃喝，或者，如果我们得以靠着诸神的琼浆玉液和长生果为生，至少我们不再必须具备像我们目前这样的动物性的消化和排泄工具？进而，我们还要手脚做什么呢，既然也只有在目前这样的生活里，它们才是必不可少的，既然一切需要和工作到那时都已停止？一句话，我看不出来，我们现有的这些器官当中，除了脑袋，还有什么必须要保留的。在脑袋上甚至可以安装一对翅膀，它们既可以让它运动，又可以包裹它。对于这个念头，我真的是越想越喜欢，而且我觉得我会很快习惯我在善良而美丽的脑袋组成的社会里那种轻盈的精神上的存在。(II,19)

拒绝自己的身体，仅仅保留受到热情欢迎的、只有一个长着芬芳羽翼的头状身体，这是一种多么奇妙的转换形式！这与她同时对自己以前的生活蓝图的引述何其相称："我喜欢和男人们打交道，可是我对于作为男人的他们却是无所谓的"(I,14)，并且，"我也要告诉你真正的原因，为什么那样的一种交往对我来讲是一种需要"(I,20)，因为她热爱与那些，正如最通俗的说法，

聪明而有教养的脑袋们打交道。【249】“……产生两种性别之间彼此的无理要求的那种通常的动力，就极少会出现于我这种性格特征中”(I,20)——这尤其证明了她关于长翅膀的脑袋的那个幻想。这个幻想意味着作为理想图景的一种极端“去性别化”(Entsexualisierung)。据此，首先得去掉人身体上所有“可感可触”的部分(参阿诺·施密特，前揭，卷I,3,页538)。也就是说，先将整个身体缩减为二维的，然后再去掉“下体”，连同四肢，最后，整个身体就只剩下头部。为了阐明这个想法，莱怡丝介绍了她的朋友穆莎莉恩的反对意见。穆莎莉恩无法想象，居然会有无爱的幸福，并且认为，一种仅仅存在于大脑里的爱，未免太冷漠而无聊。于是，莱怡丝反驳道：正因为如此，这样的爱才更为崇高。(II,19)①

当然了，莱怡丝关于“长翅膀的脑袋”这一幻想，绝不仅仅是对“只同善良的脑袋”打交道这个愿望进行的一种形象的转换，而且也是对这个愿望未能实现这一事实作出的一个反应。莱怡丝由于自身的所有优点而受到几个同时代人的爱恋和钦佩，但更多的人之所以也爱她敬慕她，却仅仅由于他们看见的一切，以及他们基于看见的一切或她的“艺妓”之名而猜到的一切。特别

---

① 后一处文字有一段非常有趣的产生史。维兰德起初打算让穆莎莉恩回答说：不用心(Herz)的爱，不是爱。伯特格尔注云：大约希腊人当时还没有“心”这个词。后来，维兰德就让穆莎莉恩说出的，是一个“没有内容的脑袋”，并让莱怡丝回应道：“就肝脏在热情和真诚方面具有一致的优势而言……”——这话虽说在希腊语中是正确的，可是听起来太令人反胃，以至于维兰德羞于念给三位女士听。于是他就考虑，“怎样才能把那些‘内脏’，或者正如我们施瓦本人所说的，把这种‘胡扯’，完全除掉，同时又能产生出莱怡丝关心的那种东西。最后，他终于找到了在美学上令人信服的解决方案——只剩下脑袋：“可是光一个脑袋，小穆莎莉恩认为，那或许就不是她的事了。”小说中，仅在下文很远的地方，作者又才写道：“那些脑袋会‘更为精致’地处置爱情……比起那些‘疑心病’们(Hypochondrien)把它附带性地掺进游戏的做法。”(参曼格尔，1096)

是她的生活蓝图，就其实际可行性来讲，正是以这种情况作为基础的。她不愿以暴露出整个身体的那种形象出现，而是想换个方式出现。然而这事却由不得她，唯独在斯科帕斯塑造的那个形象里，她这个愿望才实现过一次——作为身体，而不是作为灵魂。而"有翅膀的脑袋"（或者可以说是蝴蝶），其实也无异于一个没有身体的灵魂之古典意象。

在《阿里斯底波》第三部第二十八封信中，维兰德又重拾"长翅膀的脑袋"这一题旨。在这封信里，莱怡丝向阿里斯底波讲述了一个令她忧惧的梦。那个梦太长，此处不便引述，因此只能请有兴趣的读者自己去看原著。那个梦境在总体上很具有洛可可风格，但是，至少涉及对梦境陪衬物的解释时，读者应带着"问题"去阅读——也就是弗洛伊德在一篇论文开头就提出的那个问题。此文标题为《金森的小说〈格拉迪瓦〉中的梦与迷狂》（*Der Traum und der Wahn in W. Jensens Gradiva*）。[1] 莱怡丝梦见自己变成一个"会飞的脑袋"，和一群同样有翅膀的脑袋在一起。可是它们很快就让她觉得，这些脑袋和平常那种没有翅膀的身体组成的完整社会一样，可笑且不可忍受。【250】她想念阿里斯底波，并以为已经找到了他。她找到的是"一个小爱神"，她见他带着全副装备，譬如"金质的弓和几支箭"，这使她觉得，"我再也不认识自己"。他在睡觉。她想吻他，因为她"感到自己正在被熔化，这种感觉对我真是太新奇，我简直难以向你描述"。这时候，他醒过来，望着她。她请求宽恕。他抓住她，温柔地看着她——

---

① ［译按］《格拉迪瓦》是德国作家金森（Welhelm Jensen，1827—1911）的短篇小说。而"格拉迪瓦"则是弗洛伊德1907年的同名著作中的人物。参中译本《作家与白日梦》，见：弗洛伊德著，孙恺祥译，《弗洛伊德论创造力与无意识》，中国展望出版社，1986。

> 突然，他变成了一个美貌绝伦的小伙子，而我自己在他对我全身的爱抚下相信，我也恢复了先前的形态。可是那个残忍的人只是和我玩游戏。就像一尾鳗鱼，他从我缠绕着他的手臂之间滑脱，以他最初的爱神形象坐在我的怀里，然后开始一根又一根地拔掉我翅膀上的金色羽毛。我听凭他摆布，因为我看出来了，他很喜欢这样做，何况有什么东西是我不能为他去做或者承受的呢？可是，那个恶棍拔除了我最后一根羽毛之后，却拍拍翅膀，带着他的战利品飞走了。强忍着难以形容的痛楚，我连忙起飞去追他，可我的翅膀已经不在了，于是我就坠落到地上，然后我就醒了过来。

莱怡丝对这个梦的评论是："这是预感还是警告……？假如，那个有翅膀的脑袋……她对塞瑟蕾的儿子产生的那种感觉，就是爱，那我就还从未爱过！……"(III,28)阿里斯底波答曰："你受到了警告！"(III,29)于是，最后一封信——莱怡丝的告别信是这样开始的：

> 我的梦实现了，只是它太短暂，亲爱的阿里斯底波！那些不可抗拒的力量对我实施了一次报复。阿德拉斯苔雅①啊，我真是太幸运——而且有二十四年之久；那些爱神，我竟敢那么长久地违拗它们。

摆脱这样一种陷阱的唯一办法就是：逃亡。然而，逃亡却不

---

① [译按]阿德拉斯苔雅(Adrastia)，希腊文通常作 Adrasteia，色雷斯和弗里吉亚人的山林女神，后为希腊人和一些中东民族接受，并获得了很高的地位。当今天文学家用她命名"木卫十五"。

总是我们的力量所能办到的(III,36)。

现在,我们来考察一下“莱怡丝”这个形象所呈现的美学上的各侧面:与她的“暧昧性”相应的,乃是她那种悖论式的艺妓生活方式。【251】在某种程度的“更高阶段”上,这种生活方式再现为一种“双重”理想,然而说到底,它也只是一个理想——“自由之理想”。这样的“自由之理想”,由于它不是什么理想,便又破碎,一方面坠入司空见惯的“生活选择”情形,另一方面坠入“社会等级”之动机中。这两个方面都被囊括在“长翅膀的脑袋”这个动机里,而且它是消极的:其“去性别化”可以说破坏了那些选择的基础;而“孤零零的脑袋”本身则是一个与社会等级相对立的意象。尽管如此,“有翅膀的脑袋”这个意象却是对她起初那种生活理想的最佳的形象化适应,正如维兰德笔下的莱怡丝在埃吉纳所描述的那样。可同时,“带翅膀的脑袋”这一动机也破坏了那个生活理想,不是因为它呈现出一些现象学上的困难,譬如该意象显得暧昧、矛盾并且是悖论式的;而是因为,它和它本应承载的人之本质彼此对立。人不(kein)能体现任何即使微不足道的理想。“会飞的脑袋”这一形象虽说概括了一切,但“另一方面”却又无异于一个绝无仅有的否认。正如这种否认所揭示的那样:就连最痛苦的平常生活,也常常被当作生活的榜样,这生活既充满欺骗,为的是掩盖那些不般配的婚姻,又充满屈辱,它们让那些忽然把自己打扮成“幸福”的事物长久延续,直至一些微小的、令人惊骇的细节,以至于偶尔会使她“坠回一个年方二八的姑娘才有的那种天真无邪的欢乐中”(III,32)。

顺便指出,只是为了完整性起见,此处才提及日常生活——从神话层面而言——对阿芙洛狄特的报复行为(而此前提到的菲德拉的命运也一再被引述,安提帕特也讲了一小段关于希波吕托斯的故事)的形象化。那种报复最终也是莱怡丝在其对性

别关系的社会学书写中所指的那个“敌对势力”取得的胜利。莱怡丝最后的爱是屈服,而她的死是逃避屈辱,因为她不愿在屈服的状态下被抛弃。一百五十多年之后,阿诺·施密特在其乌托邦小说《学者共和国》(*Die Gelehrtenrepubilik*)里重拾“有翅膀的脑袋”这一动机,使它成了一个引人瞩目的意象。【252】施密特的小说讲的是:在一次核大战结束后,地球上处处充满各式各样的“异形”(Mutanten),其中就有所谓“会飞的脑袋”或者“会飞的脸”——它们都是被人有计划地培育出来养在笼子里的。人们可以根据这些“异形”与自己理想中的美女的外貌之相似度,从目录中任意挑选一个供自己使用。例如,“会飞的脑袋”其主要用途,就是替人口交:

> ……因为我的缘故,“全体士兵中”的每个士兵,在自己房间里都有了‘会飞的面具’?(因为对于所有的人来说,兔女郎[WAGs]根本不够用的,也没有保障)。(“那儿究竟有啥=存在!”我的高祖舅毫无疑问地喃喃自语。就在此时,我也忽然想起那个声名杳然的德国作家,就是他早在那时,大约还在 1790 年吧,就已经异想天开地谈到了“会飞的脑袋”:那本书的名字叫做《阿里斯底波》。他干得一点也不弱,而且从心理学上看,他还弄得挺细腻的。就是那老头,准确地说,他叫维兰德!他让一个娘们儿,一名高级妓女,玩出了一长串有关的思想游戏。)①
>
> ——而我,手里握着一个去掉了脑袋的东西,或者精确些说,是剔除了肢干的东西——反正是一张无可争议的人

① 阿诺·施密特,前揭,卷 I,2,页 268 和 253。小说里的“人首马身”这一动机,自然也通过将莱怡丝之死定位于特萨里,一同受到了限定。

脸。它拿在手里如此轻盈！……“住手，塔尔佳(Thalja)！”因为她充满嫉妒地吼叫着，从我手里夺去那个东西；然后将它摊开，在她的小拳头之间拍碎，就像小孩拍击一个纸袋：“砰”的一声！

第五章　美学

……年轻的特拉普斯(Thlaps)忽然冒出了一个念头:他要把那些剧目搬上舞台。它们既非喜剧,又非悲剧,也非滑稽剧,而仅仅是些活着的阿布德拉人的家庭生活画面。那里面既没有英雄,也没有傻子,而是只有些善良诚实的、地地道道的、居家过日子的阿布德拉人。他们天天往返于城里—市场—院子—家庭,处理各自的生活事务。他们就像在一个可敬的表演大厅一样理所当然地行动和言论,似乎他们在舞台上与在家里毫无分别,而且除了他们,这世界上就再无别人存在。可以看出,这大概是和最终使梅南德尔(Menander)声名卓著的那种体裁同样的东西。其间的差别仅仅在于:一个是把雅典人,另一个是把阿布德拉人搬上了舞台;并且前者名叫"梅南德尔",后者名叫"特拉普斯"。

——维兰德,《阿布德拉人的故事》

诸如“隐含的读者”(impliziter Leser)这类构词总是令人讨厌,却被冠以“精确”这一糊弄人的虚名。幸好,我在这里不必涉足那样的定义之“灌木丛”,以确定何为“隐含的美学”(implizite Ästhetik)。长篇小说《阿里斯底波和他的几个同时代人》隐含着对一些美学问题的解释,这些问题也不可辩驳地涉及了这部小说自身的结构特征;【254】而这种“隐含的”解释是如此之多,以至于人们很快注意到:其实这里的游戏规则都是“公开的”。此时,对于每一个美学上的问题,人们或许都会猜测,还有一个可以反过来提的问题。人们应当避免这样的错误。纵然可以那样做,那么在此处,理论探讨或者毋宁说进行系统的运思,并不是猜字谜或者搞隐喻,而应名至实归地是其所是:它的质量,它的正确性在它首度应用于个案时,就必须得到证明。以下就要将它应用于这部小说——它里面就有思想。姑且先说这几句开场白。

还在第一次阅读《阿里斯底波》的时候,就有一个出自第三部的插曲令我困惑,而且我一直都还没有完全弄清它。因为那里出现了一个阿布德拉人——非常正确,他就是《维兰德全集》第十九卷《阿布德拉人的故事》中的一个市民。而令我困惑的则是,在一

部《阿里斯底波》这样的长篇小说里，我竟然发现了一个诸如“德拉库拉遇上法兰肯施坦”(Dracula meets Frankenstein)之类的效果——凡是不叫“维兰德”的人，都会鄙薄它。人们不该那样做，而且从原则上就不该——不仅如此，从体裁界线上来说，也不该。《阿布德拉人》是一部讽刺小说，而《阿里斯底波》不是——结果已经出来了。阿布德拉人可以在《阿布德拉人的故事》里使用他们的作者命令他们使用的那些会说话的姓名，这(可能)是体裁部分。在《阿里斯底波》中，人物的名字则是不折不扣的希腊式。维兰德对作品人物的姓名表现出的那种令人惊讶的漠然，确实也是真的，而且也真的是令人惊讶。谁不希望看见，“穆莎莉恩”仍然是出自《穆莎莉恩》(*Musarion*)里的那个穆莎莉恩呢？可是，人们却不得不面对的事实是:《阿里斯底波》里的穆莎莉恩被写成了一个女仆，后来又成为莱怡丝的朋友，是一个迥然不同的“穆莎莉恩”。在政治上，阿里斯通(Aristons)和阿里斯塔戈拉斯(Aristagorasse)们在阿里斯底波(Aristipp)周围欢蹦乱跳；而野心勃勃的希腊人同样喜欢那样称呼他们的儿子们。

大约，维兰德之所以安排《阿里斯底波》中的那个阿布德拉人对自己的名字作一番解释，而这个解释又之所以把一切弄得更糟，就是因为它证明了，这个“奥诺科拉迪亚斯”(Onokradias)(他就叫这名字)，是《阿布德拉人》里面那个可敬的“奥诺拉奥斯”(Onolaos)的后裔。【255】那个据说崇拜驴子的氏族的先祖，①有一次对着一头正在吃食的驴子大笑，结果获得了健康，所以就起名为“奥诺戈拉斯特斯”(Onogelastes)，意即:“驴子的喘息”(Eselpruster)；而他的儿子们也就叫作“奥诺布罗斯”(Onoboulos)

① 注意，这并不是在赞颂驴子。Laos 显然是拉丁语，而维兰德对希腊语词尾的拉丁化并不意味着，他想要把一头驴子变成一个“人首马身”的怪物。

和“奥诺门姆农”(Onomemnon)。后来,在这个氏族里面,有一个人叫作“奥诺拉奥斯”(Onolaos),他生下了一个儿子名叫“奥拉戈斯”(Onages),奥拉戈斯生下“奥诺科拉迪亚斯”,奥诺科拉迪亚斯生下“奥诺拉奥斯二世”(Onolaos der Zweite),奥诺拉奥斯二世又生“奥诺科拉迪亚斯二世”(Onokradias der Zweite)——就是这个人,他后来出现在《阿里斯底波》这部书中。从根本上说,这一切就像出自“马太(Matthäu)的记事簿”。

曼格尔指出,阿里斯托芬的《云》里可能有这个人物的“模特儿”。[①] 他也许是对的。然而,就喜剧的那些习俗来看,他玩的那类游戏或许会是一种美学上的“异类”。可是,我们不要做“纯粹主义”(purisitsch)者,要宽容作者的那种“任性”——尤其是那个阿布德拉人,[②]他的出现也不见得就完全不现实。有一天,他随一位雅典朋友去参观阿里斯底波的私人画廊,在阿里斯底波的朋友克莱奥尼达的一幅作品《苏格拉底之死》(Tod des Sokrates)前停住脚步:

---

① 参《附录及注疏》(前揭)对页 459 行 28 的注解。孤立地看,这些提示毫无重要性。只有联系这些姓名的取得史,它们才会显示出应有的说服力来,因为这段历史中包含着一段“下流的”阿提卡式喜剧。据说奥诺一氏族(Ono-Sippe)的始祖颈部患了一个疖子,眼看就要窒息,医生都认为他已无药可救。就在这时,他看见了一头驴,正在享用一筐无花果。它的表情和叫声表明,它获得了最高程度的快感。它那副样子竟使这位病人膏肓的人也情不自禁地纵声大笑,结果把那个令他窒息的疖子都笑炸了,于是他就痊愈了(所以我把他的名字译为 Eselpruster——“驴子的喘息”,而非干巴巴的 Esellacher——“对着驴子发笑的人”)。[译按]无花果(Feigen)一词,此处暗指“阴户”或“淫妇”。

② 此处仅笼统地提示一下,其实《阿布德拉人的故事》并不具有——人们通常以为的——那样多的漫画意味。只有动机(驴的影子,青蛙)是“漫画式的”,然后,它就是(如果人们愿意承认那些前提)同样平常的,就和人们仅仅由于“漫画式的”外衣才能承认的那类东西一样。特别是因为,作者出于友好的动机才选择了这件“外衣”。于是,五部《阿布德拉人的故事》里的那些灾难,便获得了始终友善的小城市特征。人们乐于称之为“小市民”的漫画。事实上,《阿布德拉人的故事》至少与《格列弗游记》(*Gulliver's Travels*)的前三部一样“阴郁”。

“这画还算精美”，那个雅典人带着一副冷冰冰的内行表情说。

异邦人：它大概想表达些什么呢？

我：可能是它自己吧。

异邦人：你这话是什么意思呢？

我：为了让我的意思清楚些，不妨说，那是一种谜语或者象形文字。

雅典人：这我叫做，把自己解释清楚！也就是说，该有一把钥匙来解开它？

我：钥匙就藏在画里。

异邦人：怎样才能找出它来？

我：人人都得自己去寻找。一切猜谜的乐趣，都寓于寻找的过程中。

雅典人：如果它值得一找。

异邦人：我愿打赌，这幅画表现的是先贤苏格拉底之死。

我：我也这样认为，可既然你愿为此打赌，你为什么还要问？

异邦人：为了对我的说法有把握。这会儿我看清了，我越是久久地注视它，就越发地感到，它也没什么不同。我熟悉这些男人当中的大多数，他们是为了交谈才相聚。至于那位老哲学家，我当然再也见不着了，因为他早已死去。可是，人们一眼就可以认出他来：他那希伦人的体型，他那朝天鼻，还有，他正从信使手中接过那只毒酒杯。【256】

我：这幅画的作者没有听见我们的话，这对我来说是件好事。

异邦人：敢问你这话是什么意思吗？

我：因为他定会将他的作品扔进最近的一座砖窑，要是他听见你那样说。

异邦人：可我不认为，我说的都是些那么没道理的话。令你恼火的该不是，我这么容易地就找到了破解你谜语的那把钥匙？

我：好像人们不会一下子就相信你说的那些话！

异邦人：真是太奉承我了！我虽不敢自称“俄狄浦斯”(Ödipus)，但我敢说，我还未曾遇到我解不开的谜团。

我：敢问，你是何方人氏？

异邦人：我是阿布德拉人，愿为您效劳。

我：既然如此，我想，我们还是把这幅画放回原处吧。

异邦人：要是它被烧掉，那就太可惜了。

雅典人：我也这么想。如果你早晚要把它卖掉，亲爱的阿里斯底波，那我想请你让我预购它。它的色调温暖，如果放在我的画廊(我有望很快从我老伯父，就是那位老将军手中继承下来)，看起来应当挺不错的。(III,1)

如此等等。我们难以再继续压缩这样一幅讽刺画——我们几乎根本不会注意到这段话，要是其中没有那句标志性的“我是阿布德拉人，愿为您效劳。”难道这处文字采用的方法是可以蠡测的？或者是，维兰德让雅典人在阿布德拉人面前相形见绌，而且仅在开头及末尾，才让他走出这道阴影：他是黑人——小心他啊，罗马人！[1] ——因为那个雅典人就是上文提到的那只“驴”，同时却没有阿布德拉人的天真。这个天真的人，他以阿布德拉人的方式喋喋不休地大谈特谈人们称之为“内容”(Inhalt)的东

① 拉丁语 hic niger est = He is black.

西，而那个内行则以雅典人的方式关心作品的色调和它作为墙饰的实用性。至于第三个阿布德拉人，维兰德让他的阿里斯底波来扮演，也就是让他来分析这番对话。那幅画要表达什么？这个问题，起初被简单地用“它自己”解决了。随着对再次提问的回答，游戏便接着展开了——人们不得不打断它，若是不想成为“阿布德拉人”。那位画家究竟想告诉我们什么？这个问题总会导致荒谬的结论，【257】倘若人们不用“指示性”手势来回答它。而阐释(Interpretaion)这门艺术，它在艺术作品里看见的，无不是期待破解的一个个谜团。从而人们认为，这门艺术完全是好意的。“也就是说，该有一把钥匙来解开它?”这句提示语引出了维兰德为《阿布德拉人》撰写的后记“理解《阿布德拉人的故事》之钥匙”(*Schlüssel zur Abdritengeschiechte*)。这篇文章讨论的是阐释故事的基本原则，它以人们对荷马史诗的接受入手。文中写道：“如同涉及一切人类事务时会出现的情况，此处也一样。”也就是说，人们仍然——

> 不满足于，在荷马的诗歌里，找到的一切警告性的或鼓励性的例子，以及由林林总总的状况、关系和场面构成的人类生活的一面富于教益的镜子。因此，后世的学者们还想更加深入地掘进，力求比他们的先辈看见更多的东西。于是，就又有了发现(因为，既然人们打定主意要发现些什么，那还有什么是人们发现不了的?)：从本来简简单单的事例中发现寓意，从一切事物中，甚至从那诗意的舞台上某些器械和饰物中，发现某个神秘的意义，并最终也从每个人物、每个事件、每幅图、每个小小的寓言里，发现赫尔墨斯、奥尔弗斯和魔法哲学(Magische Filosofie)的(天知道是什么样的)秘密。至于这些秘密——就连那善良的诗人自己也和

维吉尔一样，根本就没有想到，在他死去 1200 年之后，竟会有人用他的诗行来祛除恶魔。(《维兰德全集》，前揭，卷 19，页 292 以下)

至于这种思想和那份阅读期待(希望给予开启某个故事的所谓“钥匙”)，是怎样应用于《阿布德拉人》的，读者不妨自己去读。我谨在此指出：它值得一读。

人们如要谈论一种“隐含的美学”，那无论如何都可以在此处来谈，也就是针对上文引述的、阿布德拉人出现的那段文字来谈。为此，必须熟悉这段文本——这是以下论述的“默认前提”；而在另一个意义上的前提，自然当是读者自身的素质——他能在这个并非完全(in toto)不平顺的问题上找到乐趣，尽管这个问题已经被压缩得甚至不再具有漫画效果——它既是小说中正好在阅读该文本的女读者面临的问题，【258】也是小说作者特地处理过的问题。阐释艺术作品——这究竟是怎样一种活动？倘若小说第三部里那个阿布德拉人的故事，想要表达的也是“尝试本身就是犯错”这样一种思想，那么对艺术作品的阐释，也就真的属于人类的习惯之一，其价值并不低于艺术作品的创作本身，从而就要求人们予以重视和理解。

这部小说的另一个“插曲”是这样开始的，在此插曲里面这个问题得到了详细的讨论：

我不知道，你是否听说过著名的帕拉休斯(Parrhasius)的一幅作品。在那幅作品里，他以一种隐喻式的、历史的构图方式，描绘已被阿里斯托芬以十分精当的手法刻画出来的雅典公民之全体。其意图据说就是，要把雅典人的美和丑之诸方面，连同他们自身的所有美德和罪

恶、差异、脾性和矛盾，同时并且一目了然地表现出来。要展现这样一个民族的特质，可不是件容易的事。因为它一方面迅猛、易怒、易变、不公、轻浮、固执、吝啬、挥霍、高傲、残忍和难以自制；另一方面，它又温和、乖巧、善良、有同情心、正义、高尚和慷慨。或者确切地说，帕拉休斯要做的，是一件就他那门艺术而言看似不可能办到的事情。你大概有些好奇了吧，他究竟是怎样做的呢？他在画面上展现的，是一次即将结束的雅典公民大会。在这次大会上，人们以尽可能仓促的方式确定了一个可望带来荣耀和利益的行动议案，听取了关于国家收支状况的一个结算简报，而且还闹哄哄地把一位将军判处了死刑。(I,30)

维兰德让他的阿里斯底波描述了从画面上可以看见的那些彼此不同的人物类型："画面上有一百多个完整或者半身的人物。"这些人物按主题分成三组：一群人站在宣传家周围；另一群人围着财政部长；第三群人则簇拥着被判了死刑的将军。通过这三组人群以及其他一些较小的人群和零星的人物，【259】想象中的观察者可以看见，人们对本次公民大会上发生的一系列事件产生的各种可能的和典型的反应。那么，上文所说的旨在刻画"那样一种雅典公民之全体"的创作意图，是否得到了实现？这正是维兰德笔下的阿里斯底波提出的问题。他的回答是——没有：

因为他为我们描绘的，不是人们可以用"民族"(Volk)一词联系起来的那个人格化的理念——而恰好在此意义上，一个民族才能获得某个普遍化的性格。他所描绘的，其实正是这个民族的大量个别成员，他们表现出来的，都是他们在此时此刻所产生的特殊行为、激情或者情绪。从所有

> 这些具体场景中概括出一个普遍的民族性格——这个任务有待作品的观察者自己去完成。可是，由于画面上的整个场面，也可能同样发生在科林斯，或者麦迦，或者居勒尼。故此，观察者所能概括出的，无非就是任何一个民主制下的民族所具备的性格。就此而言，将整个场景放在雅典的那个大市场上——通过这种做法，那位画家充其量也只是把我们对他的异议逐出了视野，但却绝对未能消灭它。然而，我已说过，他所能做到的，也就这么多——责任不在于他，而在于艺术本身的局限性。而且这幅作品，若是人们仅仅把它看作一幅历史画，它还是满足了行家们那些最严格的期待；此外我乐于坦言相告：人们不能以任何更巧妙的方式，尝试某种不可能的东西。(I,30)

也就是说，此处涉及绘画的界限问题——而且这并非是唯一一次对莱辛《拉奥孔》(*Laokoon*)的影射。容我稍后再对这个问题给予直接的分析。

针对阿里斯底波的判断，维兰德笔下的莱怡丝提出了尖锐的异议：

> 你认为，那个艺术家的创作意图未能实现；你还认为，不可能通过一种历史化的隐喻把整个民族的性格人格化——我想，你这些高妙的评论，亲爱的哲学家，你还是留给你自己吧。到底是谁告诉过你，帕拉休斯有那样的意图呢？或者说，你凭什么竟能自以为是地设想：一个画家，他既然能在其作品中做到令你赞赏的那一切，【260】同时却又想去做那门艺术做不到的事？我敢肯定，他根本就没有想过，要在这幅画里去表现整个雅典民族(在此意义上，我们可以将一个民

族想象为一个有道德的人),如同他绝不会想到去描绘遥远的伊毛斯(Imaus)人,甚或月亮上的民族。一件作品的意图在作品本身之中总是有所预示的,我们为什么要把与这个意图不同的另一个意图,强加给这件作品呢?作品的意图是显而易见的,我们为什么非要些不那么显然的东西不可呢?帕拉修斯想要描绘的,是一次即将结束的雅典公民大会。他要做的,就是让我们可以猜到,这次大会都处理了些什么事务,以及这一切通常是怎样进行的。这是一个巧妙的想法,而且毋庸置疑,就其实现的难度来看,恐怕只有大师才敢承担这样一项棘手的任务。按你的说法,帕拉修斯却已经把他想要做到的实现到这样一种程度,以至于绘画这门艺术已难以为继,除了暗示:有些东西只能留待观察者凭自己的睿智去处理。你们究竟还想要什么啊?(I,31)

维兰德让他的阿里斯底波立即甘拜下风:

……你一眼就正确地把握住了帕拉修斯的想法,而我自己现在仍然不明白,我起初怎么就更相信一个妄称行家者的威望:站在他的立场,我看见了那个所谓的"雅典公民之全体",而不是相信我自己的眼睛——尽管它们向我道说的,正好和你讲的相同。(I,32)

根据维兰德为小说第一部第三十封信撰写的一条长篇注疏,他对帕拉修斯那件作品的描述源自普利纽斯,而普利纽斯的描述只有一句话。在这条注疏里,维兰德引用了瑙策(de la Nauze)的《论普利尼探讨绘画的方式》(*Mémoire sur la manière dont Pline a traité de la peinture*)的观点。该文赞同"皮勒斯

的假设"(Hypothèse des Piles):帕拉修斯创作的就是——或者说他打算创作一幅拉斐尔(Raffael)的《雅典学园》[①]一类的——隐喻式作品。而在小说中,维兰德想借他的阿里斯底波之口,强调性地赞同莱怡丝对"类比阐释法"(analoge Interpretation)的批评,同时也想达到他本人驳斥上述假设的目的。维兰德的这一意图,在我看来是不容辩驳的。故此,我觉得难以解开的谜团一直是:曼格尔在他讨论《阿里斯底波》的书中(曼格尔,前揭,78),【261】为什么要让这个"假设"复活,并一厢情愿地把拉斐尔的话封为维兰德的"圭皋"。诚然,我在此处无意否认,维兰德对拉斐尔怀有毋庸置疑的挚爱;同时我也无意辩驳两者在古典主义风格上的亲缘关系问题——这是我个人觉得不那么有趣的一个问题。我必须坚持的只有一点:维兰德此处想要确定的,是一种*差异*(Unterschied)——而这恰好是因为(weil),人们可能太容易声称,自己看出了"相似性"。

我已多次提到,创作《阿里斯底波》,是为了兑现作者此前的一个写作计划:撰写一部关于"苏格拉底学派"的历史。维兰德这一念头,可以追溯至他的爱尔福特时期。把这样一个计划当作一部艺术作品来创作——单是这个想法,就已经很容易让人"联想"到拉斐尔。可见,维兰德之所以不辞劳苦地写下那条长篇注疏,其唯一目的就是要指出,那类"联想"具有欺骗性。而且该注针对的是这样一些人:他们尚未看出,阿里斯底波的话影射了莱辛的《论诗与画的界限》(*Über die Grenzen der Malerei und Poesie*)。在拉斐尔的作品中,绘画艺术以无与伦比的方式

---

① [译按]《雅典学园》(*Schule von Athen*)(1510—1511),是以柏拉图所建的雅典学园为题,以古代七种自由艺术即语法、修辞、逻辑、数学、几何、音乐、天文为基础,彰显人类对智慧和真理的追求。

做到的一切，诗却只能以（广义上的）隐喻手法来处理。要是有人认为，《阿里斯底波》就是文学上的一种类似做法，那就意味着，他不仅没有认清这部小说，而且也没有认清一个普遍的情况：这种做法只能遭致失败。我的意思并不是说，维兰德不会附和莱辛的以下观点：为了升华，画家偶尔也不得不采用隐喻手法；而使用隐喻手法的诗人，只能塑造出木偶。谁要是那样来理解《阿里斯底波》中那段阐释帕拉修斯作品的插曲，他得出的结论，就只会是上面所说的那种对拉斐尔的类比；从而也就表明，他没有看清小说里的那些插曲与小说整体之间存在的张力；进而，他，既看不懂，小说中的这类段落具有独立的自身合理性和自身权利，也看不懂它们（就它们与整体之关系而言）具有的“自我反射”功能。即使有那么一次——而且还是例外——人们可以把某处文字当作整体的一个重要方面之“模板”来解读（参第三部第十二封信或本书第六章），【262】那也并不涉及堪与“可复制性”相提并论的东西，更不涉及“自我隐喻”。

这个话题在小说第二部又被重新拾起。这一回，维兰德直接让阿里斯底波与帕拉修斯相遇。就和人们期待的那样，阿里斯底波果然向画家本人提出了那个阐释问题。帕拉修斯给予的答案——倘若非得说它是答案，那么就是这样的：大家说得都有道理。画家本人最初的意图大约是作一幅隐喻性的画，可是后来证明，要在一个画面上展示雅典民族性格之矛盾性，这是不可能的。

> 经过长时间翻来覆去的考虑，我忽然想到，无需按我想的那样用隐喻性的人物来实现我的意图，就能更好地达到我的目的，如果我能描绘出一次即将结束的公民大会之场面，也就是说：只要让观者从不同人群猜知，画面上的人们刚刚讨论或决定的是什么问题，亦即，只要能让观者看出，这个或

那个人物在其中扮演过什么样的角色。我承认，我曾将这一构思看作我那善良的守护神赐予我的礼物。然后，我就以一种超乎寻常的激动心情去实现它。我现在有机会，把组成雅典人之性格的一切各不相同的特征，以最自然的方式变成行动和对照。我这幅作品，虽然它能表达的从根本上讲也不比眼睛所能看见的更多，然而，对于那些善于思考的、懂得如何把握一幅绘画之精神的观察者，它的的确确就是我最初想要达到的东西：对雅典人之性格的刻画。(II,14)

这段话读来让人觉得，维兰德借助这一番假托的"夫子自道"(Autos epha)，似乎想再一次告诫人们：不要拿他去和拉斐尔相比。不止于此，或许还可以进一步追问，我们是否也能从中看出，他同时从原则上批评了在文学领域之外对隐喻手法的运用；甚而至于，我们是否还可以猜测，《阿里斯底波》这部小说里有一种针对拉斐尔那幅名画的相反构想(Gegenentwurf)。我这话指的不是作品中的人物——它们之间有局部差异并且(按前景和背景)分属不同的组团。这当是不言而喻的。【263】我指的是，维兰德恰好在界定对隐喻手法而言"具有重要意义的分组"之形式原则时，强调了那些本身并未被简化为意义载体的人物之间的内在关联。拉斐尔是先按意义对人物进行分组，然后再把人物安排在一起，并为之分配相应的道具，从而使得即使仅仅具有阿布德拉人那种修养水平的观众，也能"辨认出"相应的人物及其所代表的含义。而维系这些人群并使之成为一个整体的，则是空间建筑学。从这个角度来看，在帕拉修斯的作品里，维系画面上那些不同人群的，就该是早已"石化"的关键词"雅典"——即便如此，这种维系也只能是纯属外在性的。正是这一切使我们重新面临着一个古典问题：构成"雅典民族"或"苏格拉

底学派"这样一幅绘画的"统一性"究竟是什么？小说《阿里斯底波》包含的若干讨论哲学的段落表明，在诸如此类的问题上，维兰德笔下的阿里斯底波偏爱"唯名论"(nominalisitisch)立场。这就使阿里斯底波在帕拉修斯作品的阐释问题上，表现出的"立场转变"之迅速程度，显得颇为可信了。他的第一种阐释，①首先就设定了，"雅典公民之全体"具有一种"先在的"(präexistent)统一性——可雅典民族其实也无非就是雅典的全部人口。当阿里斯底波反驳说，每个民主制下的民族看起来都是那样(so)，他确实说对了：从柏拉图和亚里士多德开始，历史学家或政治学家们之所以一直把雅典民族用作理论推演的对象，正是因为它适合于用来展演种种"相似性"。相对于画面的边框而言，画面上描绘的那些个体形成了一个理想的整体，而即将结束的公民大会，则变成了雅典"公民之全体"——这就是观察者看见的一切。前提当然是：画面人物的个体特征具有相应的质量和可辨识度，而且整个画面的安排是成功的。尤其是后者：没有这种成功的安排，就不可能发生阐释活动，因为只有通过这种安排产生的画面，才会体现出原本似是而非的必然性——艺术作品中的诸项特征必然(而不是勉为其难地被迫)指向一个"理想的中心"。【264】维兰德的结论性评语是借那位艺术家本人之口表达出来的——从根本上看，这段评论的意旨说来也不外乎：只有作品的"外表"在细节和布局方面都"搞对了"，才可以让人猜出它"背后"的东西。可是，也只有这条道路，才不会导致观者"误阐释"(mißinterpretierren)。谁要是拿一套已经完成的阐释方案，去与他阐释的艺术作品相对照，就无异于，拿一个对该作品而言完全外在的构想，去同对这个构想的所谓"实

① 必须强调，那不是基于其普通性，而是由于其极端性，才是那样的？

现”相比较。图象之“理念”极少存在于它自身之外，同理，雅典的民族“性格”也极少存在于雅典人的所作所为之外。从结论上看，“反柏拉图主义”(Antiplatonismus)也在此处讨论的主题中得到了实现。拉斐尔给我们看的不是些个体，而是以人之血肉为外衣的哲学。如果人们愿意追随《阿里斯底波》第四部第十七封信中第欧根尼的分析(维兰德也在这封信里含蓄地溯及他撰写“苏格拉底学派史”的那份计划)，那么哲学(家们)的个体性，他们那种表现为个人特征的素养，使我们能从绝无仅有的苏格拉底代表的一种市民美德之经典中，辨认出他们的共同起源，以及使他们殊途同归的东西。

不要错误地认为，维兰德本人在《阿里斯底波》中对艺术理论所作的诠释，就是一种隐喻。那些阐释不是维兰德隐藏的阅读提示，或小说结构的“隐蔽蓝图”(camouflierte Blaupausen)。然而，正由于它们是对以艺术为媒介的表达手段涉及的诸多问题的阐释，它们也就可以转而涉及小说本身。如同小说里关于哲学、政治和其他方面的讨论，美学讨论也并非小说的核心场景。这种自我关涉纵然没有被人看出来，或者已被人误解——譬如在曼格尔的书里，小说中对帕修斯作品的诠释，其本身也许仍然是有趣的，并且也不至于湮没无闻。尽管如此，倘若有人真能理解这一自我关涉，也就理解了，维兰德何以那样做，而不是别样做，亦即理解了作者的艺术动机——也就是说，人们不只是从那些“处境危险的”(on the spot)哲学评语中看到了：一种极端的唯名论不仅没有丧失世界的任何一部分，【265】而且还能为我们赢取多少轻松怡然的美。

另一处“莱辛评注”出现在小说第二部。这一处评注可以再次证明我刚刚说过的话。在《拉奥孔》第二章，莱辛讨论了希腊艺术家提曼特斯(Timanthes)的作品《作为祭品的伊菲格涅》(*Opferung Iphigenien*)。在这幅画里，伊菲格涅的父亲阿伽门农遮住了自己的脸。他为什么那样做？人们对这个问题作出了各

种各样的回答。莱辛在他的书里逐一引述并驳倒这些答案，然后他本人也给了一份答案。他认为，原因在于“痛苦”，也就是艺术家想要表现的那种痛苦——倘若画家要展示那位父亲脸上的痛苦，势必导致整个面孔的扭曲，结果只会引起观众的厌恶。在小说中，维兰德将莱辛引述的关于阿伽门农的姿势的各种解释，转换为一些艺术行家就提曼特斯那件作品进行的一场讨论（如果有人愿意，不妨去看一看此处转引的注疏），①【266】然后让提曼特斯

---

① 莱辛在《拉奥孔》里写道：……关于这个方面，已有人说了许多乖巧的话。有一位观者说：“他[画家]已在表现那些哀伤表情的过程中如此精疲力竭，以至于完全绝望了，因为他再也不能给那位父亲画出一个更为伤心的表情。”另一位观者说：“那他[画家]因此就承认了，在同样情况下，一位父亲的痛苦超过了一切表达的可能。可我本人认为，这既不表明艺术家的无能，也不表明艺术的无能。随着痛苦的程度加大，与之相应的面部特征也会增强，最高程度的痛苦有着最最坚毅的特征；而要表现这些情况，对于艺术来说，简直是再容易不过的事了。然而，提曼特斯知道他那门艺术的守护神们为他设定的边界何在。他懂得，如果要表现作为父亲的阿伽门农产生的那种哀恸，势必扭曲面部，而这种扭曲在任何时候都是丑的。美和尊严在何种程度上能通过表情联系在一起，他就该表现出何种程度的表情。丑要是乐于被忽略不顾的话，他倒是愿意将其弱化。可是这两方面都是他的创作所不允许的，既然如此，他又能怎么办呢，除了将它遮起来？——凡是他不可以画出来的，他就留给人们去猜想。”见：《莱辛全集》(*G. E. Lessings sämtliche Schriften*)，卷 9，Berlin，1792 年，页 35 以下。

维兰德笔下的阿里斯底波说（第二部第二十一封信）：“我刚才还在提曼特斯的画室。当时来了一个雅典青年，随行的有两个外乡人。他恳请画家允许他看看这一幅画，因为他对它的美倾慕已久。三个人都钦佩地赞不绝口。其中有一位却带着一种内行的神情，反对同伴们的意见：难道你们没有看出来，画中站在伊菲格涅周围的那些人物，尤其是公主的伯父梅勒劳斯（Menelaus）脸上，流露出的痛苦表情里，也笼罩着某种冷酷？那个雅典人找不到足够的言语，来表达他对艺术家的巧妙构思的钦敬之情，于是他认为，这位艺术家把凡是艺术所能做到的一切，真正的悲伤之各种不同程度的表达，在周围那些人物身上穷尽之后，他就将那位父亲的脸遮了起来，由此，艺术家就把余下的任务留给了观者：他们应该凭借自己想象力去补充和勾勒艺术家的画笔未能做到的。还有一位观者主张：这种遮盖正好就是对父亲脸上那份无穷的悲哀的一种尽可能最强有力的表达，因此，比起不加遮盖的阿伽门农脸上可能呈现的任何最剧烈的痛苦，它都必定产生更为显著的效果。提曼特斯本人在一旁微笑着，听完了这些

本人开口，就“阿伽门农为何要遮住自己的脸”这一问题作出回答。为了批评以前的种种解释，维兰德几乎以逐字逐句引述的方式，追随了莱辛的思路。之后的文字就不同了。维兰德笔下的提曼特斯说，他之所以要那样表现阿伽门农，【267】只是因为，这个人

聪明的艺术行家们这一番争论，他终于开了口：诸位真是太友善了，能让我分享你们这么多独特的洞见；因为我得承认，我遮住阿伽门农的脸，正如我处理整个这一场景时，其实根本没有别的想法，我只想描绘出，欧里庇得斯的《伊菲格涅》中那一著名情景——就像诗人所描绘的那样，就像我从舞台上多次看见过的那样。倘若在这种遮蔽手法中隐藏着某种特殊的功劳，那么，对这份功劳的一切赞誉，也理应属于那位诗人。可我怀疑，欧里庇得斯笔下的阿伽门农之所以把自己脸遮住，不是出于别的原因，而是由于他不相信自己足够坚强，能在亲眼目睹自己的孩子胸口被插入致命一刀的那个瞬间，有足够的力量控制自己，他害怕自己的父爱之情发生不应有的骤然爆发，从而抹煞女儿作为祭品的神圣性。因为，根据那个时代的有关观念和习俗，为了能让诸神欢欢喜喜地接纳人的供奉，祭品必须是由人们完全自愿地、甚至带着喜悦的心情来供奉的。并且在场的其余人，也都不得流露出任何更强烈的痛苦和悲哀表情。即将被屠杀的牺牲品则须饰以鲜花，在欢悦的颂歌陪伴下被引向祭坛。甚至在完成献祭仪式之后，死者的任何亲友也不得以通常的或习俗允许的任何方式，对亲爱的牺牲者之死表示哀悼。从而，如果认为，处理这样一个故事的画家，觉得表达痛苦和哀伤的各种不同程度，或许会穷尽绘画艺术之可能性——这样的看法就差得太远了。其实，艺术家的最高明之处仅仅在于，他懂得，不能让画面上在场的其余人物表现出的同情和感动超过必要的限度，亦即，只要能让观者看出，他们是人，或者说，他们不是毫无知觉的木头人，这就够了。至于说，把余下的任务留给了观者，让他们凭自己想象力去补充和勾勒艺术家的画笔未能做到的——这样一个很有启发的主意，恐怕就连欧里庇得斯本人，包括我自己，都极少想到过呢。然而，尽可能多地为想象力的发挥做好准备，这也许是艺术家的一项不容推卸的义务。此外，用画笔表现某种激情或者某种苦难所能达到的最高程度，同样也不需要任何异乎寻常的艺术。可是，艺术的一条不可颠扑的规则禁止艺术家去表现那种最高程度的痛苦，因为那会导致面部的扭曲，致使最高贵的面容变成一幅丑陋的畸形。——出自大师本人之口的这一番解释令那个雅典人听得目瞪口呆——毕竟还是画家本人最清楚自己的意图。然而过了片刻，雅典人迅速回过神来，继续言辞滔滔地向我们保证：他敢肯定，他已经猜出了遮蔽的真实含义——（他很老练地补充道：天才常常作为纯粹的自然冲动发挥作用，即使是最伟大的艺术家，当他创造出了某件无可比拟的杰作，他自己也不一定随时都清楚，他为什么非得这样而不是那样做。”

物在欧里庇得斯剧作的相应场景里，也以同样的方式遮着头部，而这种做法，又只能归因于欧里庇得斯的现实主义风格：欧里庇得斯描述的是希腊远古时期的一次“人牲”[①]场面；而在那样的祭仪过程中，如果有人显得痛苦和悲伤，就会被视为悖礼和渎神。

由此，维兰德十分清楚地纠正了莱辛的看法。也就是说，维兰德认为，提曼特斯的作品《作为祭品的伊菲格涅》并不能作为例子来证明《拉奥孔》里的如下论点：文学与造型艺术在表现痛苦的能力方面存在差别。维兰德随即又借提曼特斯之口补充说：更何况，“艺术的一条不可颠扑的规则禁止”画家去表现痛苦的最高程度，“因为那会导致面部的扭曲，致使最高贵面容变成一种丑陋的畸形。”如是观之，就前面已经说过的来看，提曼特斯那番答辩其实是完全不必要的，我们不妨认为，维兰德似乎想借此向读者保证：他对莱辛选取那个例子（Beispiel）的批评，并不针对《拉奥孔》的论点本身。由于他这个“声明”几乎显得太过“喧嚣”，有一个虽不起眼、但我认为十分重要的细节因而容易被人忽视。【268】维兰德让参观画室的其中一人指出：提曼特斯那幅作品的观察者，本应在想象中补充出被艺术家遮蔽的东西。在《拉奥孔》里，莱辛的说法是：“他不可以画出来的，他就让人去猜想。”（维兰德的小说里是这样写的：“……把余下的任务留给了观者：凭借自己想象力去补充和勾勒艺术家的画笔不能做到的……”）虽然，小说里那位参观者提到了，艺术家或艺术“不能”表现极度的痛苦——对此说法，就像维兰德笔下的提曼特斯一样，莱辛曾予以同样的反驳：

---

① ［译按］人牲：古代人类祭祀时将活人杀死后像牛、羊等牲畜那样供奉给神灵作为牺牲。

我本人从这里看见的，既非艺术家的无能，亦非艺术的无能。随着影响程度的提高，与之相应的面部特征也会加剧；最高的程度有着最为显著的特征，而对于艺术来说，要表现这种特征，简直是再容易不过的了。可是提曼特斯深知美神为绘画艺术所设定的界限。

这就是莱辛的原话，而维兰德笔下的提曼特斯是这样说的：

用画笔表现某种激情或某种苦难所能达到的最高程度，这同样也不需要任何异乎寻常的艺术。可是，艺术家却被艺术的一条不可颠扑的规则禁止去表现最高程度的痛苦。

可见两者都涉及一条美学准则，虽然分歧也恰好就在于此。莱辛认为，提曼特斯不可以(durfte)去表现他想(wollte)表现的——此时莱辛谈的是一种艺术要领。而维兰德则通过他笔下的提曼特斯之口反驳道：一个艺术家不该(sollte)想(wollen)去表现不可能(könne)(或者不该)去表现的东西。因此，提曼特斯根本就不可以向作为伙伴的观者或读者确证：

……这样一个很有启发的主意，恐怕欧里庇得斯自己——和我本人一样，也极少想到过。然而，尽可能多地为想象力的发挥做好准备，这也许是艺术家的一项不容推卸的义务。

因此，才有提曼特斯就远古时期的“人牲”习俗发表的那一

番看似离题的、文化理论上的论述。【269】维兰德批评的，虽然不是《拉奥孔》主张的那一整套美学规范，但他也许批评了莱辛的观点，因为后者认为：艺术作品具有极度的非艺术性——正因为如此，才必须对“遮蔽头部”这类做法给予另一种解释。我并不认为，提曼特斯所画的那个场景由此就遭到了“过度阐释”，因为：艺术创作不是制作谜语，而补充艺术作品“藏而不露”的东西，也绝非观众或者读者的任务——这是一个基本原则。就此而言，这个原则，无论在莱怡丝就帕休斯那件作品对阿里斯底波的阐释提出的批评中，还是在维兰德对《拉奥孔》的思想所做的梳理和批评中，都正好处于核心地位。

艺术和现实世界一样：它“背后”其实什么也没有。因为所谓“本质”，就是对表面的准确描述。莱怡丝指出，阿里斯底波所做的可能并非阐释，而是在坚持他那种形象的描述。这一提示表明：描述与阐释之间的差别被取消了。此外，维兰德对莱辛的分析也包含着这样一个暗示：文学与造型艺术之间的差别，就适合于它们表现的对象而言，其实并没有那么大。要是人们从这个推测的角度来阅读那篇短文《停止艺术》(*Die Kunst aufzuhören*)(《维兰德全集》，前揭，增补卷 6，页 85 以下)，也许会由此受到鼓励，进而去读《阿里斯底波》第四部第三封信——信中对莱怡丝之死进行了思索，换言之，其字里行间也只是介绍古人是怎样描绘死亡的。既然过去的两个世纪已经为我们提供了这方面的如此之多的事例，以至于此处难以逐一阐述，我就想把这个可能有争议的事件不加讨论地束之高阁，而宁愿回到“受众与艺术作品之关系”这个话题上来，因为，在《阿里斯底波》这本书里，凡是对艺术问题发表意见的人，总是首先会把自己当作观众或读者。单是维兰德为他的作品选取的“书信体小说”这一形式本身——在这部小说中，日常报道和描述先于分析，而且时

间、空间和人物立场之相对性，变成了形式原则。单是“书信体小说”，就已让人对作者的“态度”之严肃性产生了怀疑。此处所说的态度，【270】是指维兰德对人们的种种评论所持的一个比较“无辜”的态度：他们评论的是“受众参与影响艺术作品之形成”这一观点。为此有必要指出，现代人往往把对“相对性”的洞见与“无所谓”的态度混为一谈——我们不要被这样一种倾向误导。维兰德的看法是：艺术作品总是假设，它的受众是多样化的，并且它也在一定意义上包含了这种多样性——从而就产生了形式上的相应结果。

最迟是那个人，那个登上富丽堂皇的彼得大教堂[①]（歌德在其日记《意大利之旅》[*Italienische Reise*]中说，这座建筑简直是“宏大的”[groβ]）、欣然享受着那种可疑的快乐的人——最迟是他感受了这样一种效果：“从后面看”，那些使徒像既不显得特别可爱，也完全不是人们愿意称作某种“景象”的东西，尽管如此，它们却是有趣的。歌德的意思是：我站在此处看见的，就是人们从下面看起来显得“如此这般”的一切。于是，我现在就更聪明了？这就是启蒙？或者说，连宫廷仆役的眼光也算不上，因为缺少透视学教养？

> 可是，人们必须亲眼看一看菲迪亚斯雕刻的朱庇特，克莱奥尼达——我的朋友，如果你想要对它有一个概念。来看看吧，来祈祷！

---

① ［译按］圣彼得大教堂是梵蒂冈境内最著名的一座教堂，始建于1506年，建成于1626年，具有文艺复兴时期提倡的古典主义形式，主要特征是罗马式的圆顶穹窿和希腊式石柱式及过梁相结合。勃拉芒特、拉斐尔、米开朗基罗、贝尔尼等著名建筑和艺术大师都参加过这座教堂的设计和建造。

阿里斯底波难以立即向他的朋友描述那“第一眼”对他产生的威力——就是这一眼，仿佛令他从笃信转而陷入魔力之中。这是一种“征服”，他因此写道，这种“征服”——相比于“列举眼睛从左上至右下之所见”这一做法——能够提供更多关于那件艺术作品的信息。这话不是指对表面的丈量。很可能不同的是：菲迪亚斯雕塑的奥林匹斯山上的宙斯，倒有着庞然大物般的宏伟：

> ……奥林匹斯山上的朱庇特，那么强烈地震撼着我们，其真正的原因何在？这嘛——请允许我打个比方，这个问题不多不少地恰好等同于：为什么一头大象会比一头公牛更能让我肃然起敬。(I,5)

制作塑像的目的，是为了让人产生敬畏，并且它确实也令观者敬畏，从而它甚至比（注意诗与画的界限）荷马史诗的贡献更大（“造型艺术必须有助于人们把想象力固定在一个特定的形式上”）。【271】我想补充说，要是彼得大教堂不是太(zu)高大，并由此对施佩尔的想象力产生了先决性的影响，他可能也会提出同一主张。① 此外，正如他本人的“建筑备忘录”(Architektur-Memoiren)向我们证明的那样，他也没有意识到透视法上的问题。他那些“备忘录”本来可以不受损伤地保留下来，要是有一个对“礼貌”颇具责任感的出版社的话——既然我们不能指望有一个与此相关的审查制度。他的“穹顶里的希特勒”(Hitler in der Kuppel)，在那些被征服民族的议员们眼里，就像拇指大的

---

① ［译按］：施佩尔(Albert Speer，1905－1981)，纳粹德国军备部长和首席建筑师。

玩偶。此处所谈的,决非一种不可原谅的“离题”。有人后来说——我想此人就是罗德斯[1],他在参观了雅典卫城(Akropolis)之后说:伯里克利是想用它强迫雅典人信赖他们的帝国。谁要是走近那座大门(Propyläen),穿过它望见“帕特农神庙”(Parthenon)——就会理解罗德斯的话了。可接下来的问题是,[斯佩尔设计的]法西斯建筑究竟想要让人相信什么?对于这个问题(它完全需要稍微多一点的思考),这里无法回答。故此,我还是返回“距离”和“大小比例”这一话题。

> 我听见有不少人埋怨,说是有一道制作得很华丽、齐胸的扶栏,它不允许人们随心所欲地过分接近王座。其实这也是一个圈套,就是那个机灵的菲迪亚斯(Phidias)给人们设下的。他的意图是:借助这些围栏,使观众不可能朝前走得太近,否则他们看见的,就不再是那位坐在自己宝座上的诸神之王,而仅仅是一些切断的象牙和浇铸成形的黄金;因为要让整体产生其应有的效果,就必须从一个特定的立足点来观察……因为,对于一件艺术品而言,它的一切最终都会变成一个魔术,从而也就是要成为一个骗局。为此,决不可以让观众靠得太近,不可以让他们变得太内行。(I,5)

这是一种自相矛盾的说法(Contradictio in adjecto),因为菲迪亚斯的“圈套”仅仅适用于那些愿意接受愚弄的人。所有的其他人都理解它,并懂得赞赏艺术作品本身——他们赞赏的正是某件作为“诡计”的艺术品。【272】如果没有这样一种信仰,那

---

① [译按]罗德斯(Cecil John Rhodes,1853—1902),是19世纪发财热中最成功的冒险家之一,对开发非洲南部最具贡献。

件艺术品——它甚至在那些正因为考虑到那是“诡计”才未走得太近的观众眼里，也仅仅是一堆黄金和象牙而已。阿里斯底波不愿意一开始就对雕像的外表进行一番友好的描述，是因为“……你，自然，绝不期望我的描绘，最终变成一份罗列无数部件和部分的目录”(I,5)。

这句总结性判断要说的，也差不多就是：此处本可以达到一个完美的顶点：

> 这些部分当中的每一个，就它们本身来看很美，设计得很宏伟，并以纯粹而更可靠的比例和形式之确定性得到实现，而且完成得那么精美，以至于极少或者根本没有留下任何余地，以便既能让艺术爱好者们产生希望，又能让行家们回味无穷。可是所有这些特殊的美，毋宁说是消失于或统一于一个主要印象，也就是那个辉煌的整体——众神簇拥的王座上的朱庇特，它给观者的心灵留下的印象：这观者才看了第一眼就深感，自己已被一种神奇的敬畏遽然攫住——恰如一大群虔诚的信徒，突然看见某个意味着神之直接现身的符号时，产生的那种敬畏。(I,5)

或者说，就只能这样来表述了：纵然我们无意否认，甚至偶尔也能同意酒精的影响，但却不想完全仅仅根据其酒精含量，来确定一种葡萄酒的价值。

菲迪亚斯塑造的奥林匹斯山上的宙斯——其对立者就住在偏荒的特萨里，准确些说，是在迷人的“神庙谷”(Tempe-Tal)。那地方位于奥里匹斯山与奥萨(Ossa)之间，“或许是全世界最迷人的角落”(II,46)。在一次长距离的漫游中，阿里斯底波遇见一位隐士，便在他家里过夜。最后，阿里斯底波认出，这位隐

士就是人称已死去二十多年的美洛斯的狄亚戈拉斯，[1]此人在所有的希腊城邦都被视为无神论者，并可以说，他还遭到了通缉。据维兰德笔下的阿里斯底波所言，狄亚戈拉斯在雅典煽动人们反对神灵，他力图把人们对神灵的信仰，作为祭师的谎言和对群众的愚弄来揭露，【273】并谴责大多数诸神故事的不道德。由于他赢得了一群追随者，事情的结局可能使他面临一场致命的“渎神审判程序”(Asebieverfahren)。于是乎，狄亚戈拉斯——另一个苏格拉底，就溜之大吉，逃到特萨里隐居起来。就其与本章话题的联系来看，有趣的是狄亚戈拉斯消磨时间的方式。他是木雕艺术家。隐居期间，他雕成了一幅古典的“瓦普吉斯之夜”(Walpurgisnacht)：“山谷和地面显得鬼气森森”——不只地下的幽灵，还有奥林匹亚众神，都济济一堂，他们“几乎全都赤身裸体，罕有一丝半缕的遮蔽”。

> 你不妨想象一下，你看见了希腊的所有神灵：从奥林匹山上的宙斯，到长着羊蹄的潘神(Pan)，从手臂白皙的女主宰赫拉(Here)，直到蛇发女妖厄琳妮(Erinnyen)；他们或形只影单，或成群结队，他们的样子，虽与我们常见的描述有一定程度的相似性，却被雕塑家转换成了一种最暴戾的畸形——这样一种表现手法，令他们个个都带着那么一种怪异的情绪，以至于我自己一看到他们，就忍俊不禁地哈哈大笑，同时又厌恶不已。譬如说(此处仅略举几例)朱庇特——就是扛着四条口袋的那副模样。他一面盘算着，将他那个总是狺狺吠叫着反对他的婆娘，每只脚套上个羊角

---

① [译按]狄亚戈拉斯(Diagoras von Melos)，生卒不详，古希腊运动家，多次在奥林匹克运动会上获胜，人们称他为赫耳墨斯的儿子。

> 砧，然后吊起来；另一面，他正在伊达(Ida)山顶，甘受那个阴险的玛特罗娜(Matrone)的勾引。她穿得就像夜间在街上游荡拉客的妓女，正诱使宙斯犯下一桩愚事——就由于这种愚蠢，可怜的特洛伊人将会遭受到可怕的惩罚。你熟悉荷马采用过的那个独特方式——是它使不偏不倚、却被维纳斯的腰带之魔力征服的宙斯，让那个漂亮女人意识到了她对宙斯产生的影响：可是对于那种强有力的表现方式(宙斯被变换成热情激昂的人头马身的模样)，即使如你那样极有条理的想象力，也全然难以料想。不一而足，整个神族都以这种方式逐一出现在人们眼前。(II,46)

就这样，维兰德让他的阿里斯底波带着明显的愉快心情，【274】通过将希腊神话转译为大都有些淫秽的讽刺画，描绘了希腊神话的另一幅面孔。

这些描述令它的读者——阿里斯底波的朋友克莱奥尼达，发表了一通诸如此类的愤慨之辞："那个人凭什么有权，用一个醉醺醺的野蛮人的恶作剧，侵犯艺术的最神圣者？"从而也就免除了对荷马的那份指责——他也以类似形式表现过他的诸神，而且这种"免除"，恰好是通过提示人注意菲迪亚斯雕刻的奥林匹亚的宙斯来实现的："看见它，仿佛[我们]对现身于眼前的神的敬畏已经把我们攫住，我们不得不低垂眼帘，甚至相信，脚下的大地也在颤栗"(II,47)。简言之，阿里斯底波本来准备认同那些猥亵之语中的机智，认同那些挑衅的丑恶形象中的美；然而他的准备却被人以"文明"的名义拒绝了[①]。但维兰德没有让阿里斯底波作出任何回应。因为答案已经在此前就给出了：

① 靡菲斯托至少说过："虽然我们内心里也下流猥亵，可我还是觉得古代太粗野。"

> 这些作品虽然大部分都有些粗糙，甚至还是以一种马马虎虎的态度完成的——也就是说，即使这样的讽刺画雕刻家，也有其自身优势：他可以允许自己随心所欲地做事。同时，“自然”又总是这类艺术家的法则，因为就算那些最扭曲的形象，也必定拥有一份从和谐之中悠然产生的真相。并且，既然对于这些作品而言，一切创造的目的，就是以相当武断任性的形式，并以一种强烈而充满思想的方式来刻画性格，那么这种创作——较之于遵循美之形式的特定标准进行的创作，也许就更需要天赋和一双更为灵巧的手。而此处这一切形象，在我看来，已超越了我曾见过的所有同类作品。(II,46)

一份从和谐之中油然而出的真实或者说——美。表现丑，是否也能导致美的产生——这是一个古老的问题。如我们所知，莱辛对这个问题的肯定回答，是非常有限的，而且也几乎仅仅局限于文学领域。我无意径直穿越艺术裁判之长廊，从历来的评判者那里征询对此问题的种种答案，【275】毕竟对这个问题的解答，迄今还没有谁比金(Stephen King)这样一位作家给出的答案更加独特(也更少陈腐气)。他否认自己是实践家，如果说他没有为描绘丑陋、恐怖、恶心之物的行为提供过理论上的辩护。他指出，人们对那些耸人听闻的效果有一种心理需要——只要它们能一直保持为非现实的，而且不产生实际后果。这种见解本身，如常言所说，是平庸乏味的。然而，它却让我们关心的那个问题产生了一个有趣的转向：人们常常别无选择，除了从现实世界之种种不可理喻的丑恶，遁入一种偏执狂状态——好让一切都可找到相应的“解释”，除非能有一种人为的诸如恐怖故事(Horror-Story)之类的“幻想系统”(Wahnsystem)，供人使

用。这样一来，金就划出了一条与弗洛伊德的宗教诠释比肩的“平行线”：向集体提供恐怖故事，可以省却对个体之神经官能症的培育——所谓“恐怖文学”（Horror-Literatur）之社会意义就在于此。① 这不是不合情理的“平行”，因为，直到很晚，讽刺画才开始关注基督教神话，就像狄亚戈拉斯那些讽刺画关注希腊神话一样。产生这一现象的唯一原因，大概就是：基督教的优势地位及其对渎神行为的不宽容态度，迫使艺术不得寻找别的出路，例如，我们可以看见，这条出路之一就是“吸血鬼”故事。这类故事可以看作对复活及救赎神话的讽刺性改写。可以推测，这类讽刺性改写之所以产生得很晚，是由于在很长一个时期里，基督教本身，并且是在“圣像学”（Ikonographie）中，真正地直接满足了人们对恐惧的热爱和享受恶心事物的需要。

谈到阿里斯托芬在《云》中刻画的苏格拉底形象时（第一部第九封信，参本书第二章），阿里斯底波指出了这类讽刺性改写的社会意义。那部机智诙谐的喜剧，就它作为人物讽刺画而言，具有一种感情丰富的“避雷针”作用，虽说剧中的苏格拉底形象确实过于机械。但阿里斯托芬的用意在于，教育一群政治人物，因为这些人打算对公众的日常生活实行彻底的政治化。或许，一种从维兰德的思考出发、对这部诙谐的喜剧进行的研究，【276】才会首次充分地展现戏剧在雅典的社会作用之全貌——此处所说的戏剧，是指迈尔（Christian Meier）颇有说服力地界定为悲剧的那类戏剧。当政治上的功能指派完毕，维兰德就举步维艰了——或者说是我在冒险，把维兰德本人和他笔下的阿里斯底波及其种种顾虑混为一谈？

---

① Stephen King，《死神之舞》（*Danse macabre*），München 1988，尤其是页 402 以下。

因为最终，维兰德又让阿里斯底波同样写信给克莱奥尼达，讨论阿里斯托芬创作的一批新的喜剧：

> 要是……《云》的作者，那位轻浮的缪斯，既不赐予他难以模仿的天才，也不给他习惯的恶作剧设置那么狭隘的限制……他的最新剧作，题目叫《女子元老院》(*Weibersenat*)（我会让人为你誊写一份），里面就含有相当强烈的这方面的证明；可它同时又肮脏得令人如此恶心，以至于，尽管那里面充满绝妙的智趣和杰出的灵感，我此时却几乎不敢为你形诸眼前。(III,1)

几乎不敢——可是又做了。不管怎么说，《阿里斯底波》第三部就是这样开始的，而第二部则以克莱奥尼达抗议狄亚戈拉斯的讽刺性雕塑收尾。于是，我们就可以把此处这段引述视为阿里斯底波对克莱奥尼达之抗议的回答。

这一话题自然也稍微影射到了一个触及维兰德之诗意传记的问题。维兰德去苏黎世追随博德默尔(Bodmer)的时候，还是个童心未泯的小伙子。他那时希望，能将他的朱丽叶·邦德利至少保存在文学里。尽管他深知，他的风格尚需改善，他却写下了著名的《滑稽故事集》(*Komische Erzählungen*)。阿诺·施密特说，那些故事讲的是"还带着露珠的童贞"（阿诺·施密特，前揭，卷 II,1,页 279)。对于这种看法，虽然我想温和地反驳，但我也得说，它们真的不是些"黄段子"。同时代的人们，要么对它们感到恼怒，要么就被它们迷住了。施塔迪恩伯爵赞扬作者对那些出自巴黎的事物的精彩翻译，而维兰德的回答（无论是否真有其事，可能确有其事），则是一次文学史上的"当头棒喝"(Cäsur)："不，阁下！它们出自比贝阿赫。"于是乎，就只剩下恼

怒的态度了——不:是他们恼怒了。我此处引用的是1872年的一部文学史里的评判——维兰德生前不得不屈服于这种压力，并宣布接受这样一份(荒谬无理的)判词:《滑稽故事集》嘲讽的是法国人那些轻浮的风俗。在该书的以后各版中,【277】他删除了最具有“狄亚戈拉斯风格”的那一篇——《朱诺与盖尼梅德》(*Juno und Ganymed*),因为它具有“窑子的特征”(Bordell-charakter)。反正那是一篇伤风败俗的东西,而且不容否认,这篇故事里的幽默有些过于猛烈刺耳,虽然里面也含有一切更优美的乐音。也有可能的是,维兰德的初衷主要是拿《滑稽故事集》去与那些小小的象牙雕塑相比——就是帕拉休斯以“性爱肥皂剧”的方式向阿里斯底波展示过的那些小雕像,诸如“在神仙般的快感中死去的丽达(Leda)”(II,14)之类。

艺术作品可以展示裸露到何种程度的人像?在这样一个问题中,我们第三次与《拉奥孔》相遇。“一件衣裳——一件出于奴隶之手的作品,难道会和出于永恒智慧的作品——一副有机的身体,具有同样多的美?”(莱辛,前揭,页98)这话说得挺漂亮,可细细想来,却可能是蠢话。有些裁缝的双手,就是要比那种永恒的智慧更高明。莱辛是怎样论证的,至今令人记忆犹新。而小说里的那位雕塑家斯科帕斯,他要莱怡丝出现在自己眼前——根本不穿什么出自奴隶之手的衣裳,而且也要出现在作为“见证者”被召集起来的后世观众之眼前。此处,我得多引述一些我在前一章里仅一笔带过的那番谈话:

……一种无可指责的美——它能凭借怎样一份理由,将自己隐藏起来?毫无遮掩地让人看见,这才是它真正的

莱怡丝:可我现在没有兴趣使自己陷入这样一种可能的情形:被色迷迷的眼睛玷污。

斯科帕斯：这就像，太阳之所以不愿发光，是因为它不想把它的光赐予任何恶劣的行径；完备的美就是自然中那最具神性的东西——真正的艺术家的纯洁的眼睛，就是这样看待它的，而且每个有情感的人也是这样看待它的。对于这两类人，这种美都是崇拜而非欲望的对象。(I,15)

至于后来解决了难题的那个可行的(praktisch)办法，我已在前一章讨论过，亦即：最终出现在我们眼前的，是一尊莱怡丝雕像，她的身体被细腻的衣褶遮蔽着；另有一座她女仆的雕像——一丝不挂的自然状态。而且后者是：

一种如此罕见的、以真正的个体形式存在的美，以至于，只要我们还缺乏一个得到普遍认可的、美的标准，【278】大概就不可能判定这样一个问题：两座雕像当中，哪一个更美。我更喜欢第一座，但这也只能证明我自己的趣味而已……美丽的莱怡丝的若干崇拜者，对第二座雕像发生了争执——可以假设，他们会认为，她本该是两座雕像的模特儿。(I,20)

请读者容许，我在此处将"美丽的莱怡丝的若干崇拜者，对第二座雕像发生了争执——可以假设，他们会认为，她本该是两座雕像的模特儿"这句棘手的话撂下不管了。

至于该怎么处置它，随你们自己的喜好。对"美"的解释，本来就属于这种情况。可我要请读者回忆一下本书第三章里的那个解释——而它也属于那一章的论题。如要为"美"下一个合适的定义，这可是一个有风险的尝试。让·保尔在其《美学初步》(*Vorschule der Ästhetik*)第四节里，就谈过这种风险。有人喜

欢把一个本来就不确定的词，拆解成还要不确定得多的许多词，却又不让人们去注意这些部分，而是让人去注意它们之间的联系；因为喜欢这种做法的人总是怀着如下希望：那种联系显得意蕴丰富。

如果不算《阿里斯底波》里关于柏拉图对话和阿里斯托芬喜剧的内容，那么，这部小说里本来并没有谈到文学：荷马、品达、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯，这些人都没有在书中亮相——倒是出现在一些次要的注疏里。这个现象真的有些令人惊诧莫名，然而人们却不得不容忍。大约，鉴于迪奥尼斯一世的文学抱负，我们本来可以在小说第五部里发现些什么——要是作者真的完成了这一部，毕竟第四部第九封信已提到一件事：迪奥尼斯花了一笔数额不小的钱，购得了埃斯库罗斯的"写字台"（Schreibtafel）。就希腊文学在《阿里斯底波》中这种显然的缺席而言，真正令人吃惊的则是，在这部小说中，色诺芬的《远征记》（*Anabasis*）却受到了一份深入人心的敬重。或许可以认为，由于《远征记》与这部长篇小说的所有主题都相距甚远，以至于，恰好不能以它为例来支持其中的几处带有"教学法"（didaktisch）性质的评论——在别处，这些评论可能会让人觉得太具有教学法上的意义。这是因为，维兰德再一次转向了"诗与画"这一话题，并且承认，他完全没有（nicht）忽视两者的差别：这是他又一次暗示，人们进行一切过于方便的比较时，务必小心谨慎；【279】而且他再一次望着莱辛的方向，行了一个小小的鞠躬礼。"一个画家或者诗人"，莱辛必定说出的，就是可能被《远征记》说出的，"将会由此受到糟糕的称赞"，亦即：

整个叙事，就像沐浴着充足阳光的一片风景：一切都清

> 清楚楚地呈现在我们眼前。没有什么处于阴影之中，并由此强烈地烘托出别的东西；一切都表现为其固有的形态和色彩；没有什么被放大，也没有什么被美化。相反，虽然可以通过色彩和光照凸显诸多事实的异乎寻常和神奇之处——这样一些主动地频频出现的机会，作者却有意忽略了，并且将那些事件和它们的原因与结果，将那些行为和它们的动机与外部情势之压力，如此自然地联系起来，从而就使那最神奇的，犹如最司空见惯的一样，变得不言而喻了。（II，32）

这些话如此具有暗示性和影响力，而且其中的赞誉显得如此坚定而可爱，以至于人们会把维兰德本人的风格理想，与他此处赞扬的东西相提并论。阿诺·施密特对《阿里斯底波》里的环境描写是这样评价的：

> 一些模式化的庙宇和白房子就“等于”地中海风景。总是明媚的天气：一个强烈的太阳；一个有点儿个性的月亮——它不是精灵般发挥效果的天体，而是夜里的一些傻乎乎的光源。小树林：没有可疑的亦即令人迷乱的森林。一切都几乎没有影子。（阿诺·施密特，前揭，卷II，1，页291）

这些话读来让人觉得，自己也对这处文字抱有同感。谁要是熟悉《远征记》，熟悉那里面的战斗、行军、恐惧、酷热、严寒、迷信、命令、死亡，就会问自己，是否在这样一种性格刻画中，真的没有“自我描绘”的成分——这种描绘以值得注意的方式指向色诺芬书中的相应段落。此时，人们也许忘记了这一番比较的关

键之所在——它关心的不是风景的特点，而是那种描述方式。因为，无论哪个画家描绘了一幅显示出那些特征（Eigenschaften）的风景，他都不该受到指责。所以，这里谈的是叙述技巧（Technik der Ausführung）。就此而言，维兰德就给人留下了这样一个印象——人们可以称之为“缺乏深刻”，【280】或者心理学上所说的——“幼稚”。例如，要是有人去翻一翻吕提对民间童话（Volksmärchen）之形式的分析，[①]就会意识到，上面的引文描述的，就是与民间通话的形式完全具有亲缘关系的东西：平面化、轮廓清晰，日常生活与神奇事物之间的界线判然可辨。然而，《阿里斯底波》却不是童话。人们不妨想一想这部长篇小说的引子部分，也就是从居勒尼乘船前往克勒塔（Kreta）的航程，给阿里斯底波留下的那些印象——他写信告诉他的朋友克莱奥尼达说：

> 在我们辞别的时候，你把我的生命那么急迫地推荐给两个元素，就是这两个元素的所有神灵，此时，它们彼此似乎已达成一致，要为你的朋友前往克勒塔的航程提供便利。我们拥有在这个海洋地区罕见的、最好的天气，明媚的天空，最和睦的风。而且，由于我在上一次航程中已向海神（Oceanus）献上了应有的供品，我这一次就可以纯净而不受干扰地享受一切景物中最美妙的东西了；所以我觉得，第一天的航行，以及一个可爱的、月光明媚的夜里的前半部分，变得就像短短的几个片刻。尽管如此——我可以向你坦白吗，克莱奥尼达：次日傍晚，仿佛是那种宏伟而无穷的

---

① 参 Max Lüthi，《欧洲民间童话：形式与本质》（*Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*），Bern 1960。

单调景象，不知不觉地，使我开始感到无聊。天空和大海，它们融合成一个(Einen)神秘巨测的景观——它也许就是我们的灵魂所能把握的最为巨大、庄严的形象。可是除了天空和大海，大海和天空，此外就再也没有别的东西，至少在时间之延续性上，无物为你的朋友阿里斯底波存在着。(I,1)

平面化的事物之单调性——这也是维兰德让希庇阿斯针对阿里斯底波那种过于坚定的赞扬谈到的话题。希庇阿斯首先指出了一个诱使听者轻易作出过高估价的情况。谁要是能以那样平淡的方式，来叙述他亲身经历过的一个非常具有冒险性的故事，谁要是亲自指挥过一次无可争议地值得重视的重大军事行动，诸如率领上万希腊士兵经小亚细亚撤回黑海岸边，【281】并且(und)作为故事的叙述者，能保持做一个叙述技巧上的"庸人"，那么，他就算是成功地——无论是应然还是偶然地——完成了一件艺术品(Kunststück)，人们会将这份结果看作一件伟大的艺术作品(Kunstwerk)。可是，麻烦或许也恰好就在于此。它大约就是——

最不可缺乏的手段……把一个不是过分多疑的读者套入令人舒服的骗局，以至于，他虽然天真无邪地受到了这种调子本身的欺骗，却还总以为自己读到的就是最纯洁的真相。(II,33)

也就是说，可能合适于一个童话的，不一定也适合于一篇事实报道，即使其内容可能很讨人喜欢。希庇阿斯对色诺芬的嘲讽持续得更久。他嘲讽色诺芬用来"作秀"的那份宗教上的天

真。这种天真,实际上无异于大众心理学上的需求之结果;对于读者而言,它却被表现为一份真情实感:它可能真是——甚至曾经就是——那样的。这些嘲讽,难道不可以视为一种至少是对色诺芬这位将军本人的异议?希庇阿斯的批评久久地盘桓于宗教批判和理性主义等方面,结果使人很容易就忘掉了,他那一通阐述的开头是什么。他问道,如果除了色诺芬,还有另一个参与其事的人,此人"也写了一部'远征记'",结果会怎么样?

> 我说这话,目的不在于使人怀疑色诺芬的真诚。我敢肯定,凡是在这个故事里扮演过角色的人,他们当中的任何一个都会以不同的方式来讲述这个故事,而且对许多事物都会以不同的眼光和不同的方式来看待……从而,一个没有成见的读者,难道不会频频地怀疑,他该相信谁?(II,33)

维兰德的《佩雷格里努斯·普罗托斯》(*Peregrinus Proteus*)是一次文学上的大规模检视。因为它分析的是,从自传性报道发展到对某一时期的描述,再到历史小说——对历史的这些描述,曾面临过哪些风格上的问题。由于我无法将维兰德这部作品放在脚注里,我只好推荐大家去看原文。而《阿里斯底波》,也就是说,书信体小说《阿里斯底波》,首先基于作者对该问题之考虑的一个实践上的结果。【282】小说之所以缺乏进一步的文学阐释,自然是由于一个十分简单的原因。《阿里斯底波》所处理的那个时代的希腊文学,不适合用来解释那些或许会牵涉到小说本身的形式问题。那个时代的希腊文学,甚至包括欧里庇得斯的作品,声部太单一。而绘画之所以因此就成了小说讨论的对象,则是由于它经过"画与(und)诗的界限"这一条"弯路",使得间接地谈论有关话题成为可能。至于第三个艺术门

类，它本来最有可能成为这部小说的论题，却出于对历史的忠实而禁止了自己，它就是复调音乐（die polyphone Musik）。但它将出现于《阿迦通》——维兰德后期创作的、以罗马皇帝时代为背景的三部大型长篇小说中的第二部。在《阿迦通》里，作者以音乐为比喻，讨论了多声部之美。此时，谁要再来察看《阿里斯底波》的结构，就容易发现，相比于借助雕塑这一亲缘艺术的努力，它的目标在音乐上更容易得到确定。

在小说的开头两部的每一封书信里，阿里斯底波都是发信人，或者收信人。小说第一部以阿里斯底波发出的十七封书简拉开序幕。在这些信中，全书涉及的几乎所有重大题域，诸如政治、哲学、艺术、性爱，都已被阿里斯底波的视角触及，并由此引出了小说的大多数主要人物。第一个新的书信之声音，出自安提西尼——与此人相遇是阿里斯底波旅途中第一次具有重要意义的结识。他们的通信是关于城邦公民之义务的一次小型分析。它由三封信组成，在整个作品中算得上一块使人一目了然的“飞地”（参本书第二章）。接下来，阿里斯底波报道了他和莱怡丝相处的情况。这一部分就是“莱怡丝”主题的真正引子（Einführung），信中谈的就是本书前一章里讨论过的莱怡丝那种所谓“悖论式的艺妓生活”。然后，莱怡丝与阿里斯底波之间有过短期的通信。在这些通信中，两者的“音域”（Tonlage）在一定程度上是彼此配合的。然后，又继续进行前面开始的“政治”主题。接下来的四封书信，分别有四个写信人和收信人。接着，是阿里斯底波和莱怡丝这两个声部的一断长时间的“模进”①——在此过程中，上文提到的“不和谐音”，又使共

① ［译按］模进（Sequenz）：指某一音调的音型，在原声部中反复出现，但每次出现时的高度都有所不同，或为上行模进，或为下行模进，例如：1231，2342 或是 6546，3213。

同的音域得以重新形成；最后又是一次含有若干声部的“模进”。【283】

小说的第二部继续拆分上述主题。于是，再也没有长时间的模进：经过若干封书信往来，通信伙伴既不保持相同；好些通信也不再主要或唯独集中于同一主题。有些“行动”被引向“大型主题”，例如：莱怡丝那些更迭不已的爱好，苏格拉底之死，克勒奥姆布罗托的自杀。此时的主声部（Hauptstimme）仍然是莱怡丝和阿里斯底波。在小说第三部里，首度出现了有别于上述规则的一个例外：阿里斯底波既非写信人，也非收信人。向西诺普的第欧根尼（Diogenes von Sinope）写信的，先是阿里斯底波的学生，然后是莱怡丝。随后，克莱奥尼达的妻子穆莎莉恩也写信给莱怡丝，于是莱怡丝回信——这一处文字很独特：莱怡丝在告别。在小说第三部，“莱怡丝”主题成为最主要的话题之一，可她的声部（Stimme）却显得有些次要了。在第四部，我们发现，在那片大面积的“"飞地”旁边，亦即在批评了柏拉图的“王制”之后，小说中又一次出现了独特的多声部之扩展：阿里斯底波的一位客人写信给自己的母亲，谈及阿里斯底波家里的情况——这就意味着：连阿里斯底波，也就是作为小说人物之一的他，自己也成了小说的描述对象，成了小说的“话题”之一。

如果人们从那里出发，试着以推测的方式进入小说第五部，并且重新拾起第二部里的关键词——“关于三个城市的一个寓言”(a tale of three cities)，就能勾画出这样一幅图像：阿里斯底波评论《王制》时，已经准备对政治家柏拉图进行理论分析。这些分析，当阿里斯底波按第四部的预告到达叙拉古之后，变成了实践。此时的通信主题，主要是第欧根尼·拉尔修的轶闻轶事，而出自《阿迦通》的某些材料也获得新的表述。

从而，阿里斯底波发自叙拉古的书信——为了能在此处产生对历史传说而言必要的多视角效果（以便脱离音乐形象，重新关涉基于《远征记》的问题设置），小说第五部或许会写到柏拉图，肯定会写到菲利斯托（Philistos），而希庇阿斯也会是一个适当的声部。阿里斯底波的这些书信，主要寄给他的女儿阿蕾特，她在居勒尼经营有关事务。【284】这些书信可能重新激活"莱怡丝"主题，如同维兰德在其短篇书信体小说《克拉特斯与西帕基娅》中所做的那样。最后，在小说前几部里已经出现过的那些人物，会从雅典往叙拉古和居勒尼写信——要么写给阿里斯底波，要么谈论阿里斯底波，因为此时的他已作为哲学家身在王宫，已成为人们臧否的对象。

声音逐渐增多，而那些"大型主题"也持续着——它们随着新声音的加入及其相互间不断更新的联系与组合，变得越发的丰富，于是逐渐产生出一些自己的"亚主题"，这些"亚主题"彼此之间也能联系起来。就这样，这部小说的音色变得更充实、内容更丰富。同时，一方面，不论那些主题还是各声部由此就都变得不那么突出，另一方面，一个总的声音却得以逐渐形成。谁要是读过这部小说，就知道，这种"乐音"并不是要在未完成的第五部里才可以听见。这样一个第五部，它在美学上的必然性，恰好产生于已经完成的前四部表现出的那种多姿多态的复调结构：而只有第五部，才能为这"乐音"赋予一个具有内在稳定性的形式。由此可见，《阿里斯底波和他的几个同时代人》这部小说，与什么"开放的形式"（offener Form）毫无关系。假如维兰德当年没有由于失败而放弃继续写作这部长篇小说，那么，它在形式上就将恰好是完整而闭合的（gesclossen）。自然，我们也绝不可以把这种情况，与某个"故事"的结局混为一谈，那种"故事"（story）里的两个人，最后会有一场"决斗"，或者有一个一直就是

死的。①

就故事本身而言，这部小说的结局也许会是：阿里斯底波死去。然而，从形式上看，使这样一种结局成为多余的，恰好是由阿里斯底波促成的书简更替：他就是这些书信往来的直接或间接的对象，从小说第一部第一封信发出那个旋律之际起，他就一直伴随这个不断奏响的旋律。一个不断壮大的合唱队之众声，

① 人们真的明白了，对此该作何理解？或许应该驳斥某个保守主义者，因为他主张，"开放的形式"正好表明对象丧失了形式，或者表明观察者无知？此处，姑且采用"多视角"(Polyperspektive)这一概念来谈有关问题。此概念是曼德科夫(Karl Robert Mandelkow)在其论文《书信体长篇小说：论叙事文学中的多视角问题》(*Der Briefroman. Zum Problem der Polyperspektive im Epischen*，见 K. R. Mandelkow，《奥尔弗斯与机器》[*Orpheus und Machine*，Heidelberg 1976])中使用的一个关键词。曼德科夫所举的例子是蒂克(Tieck)的《威廉·洛弗尔》(*William Lovell*)。曼德科夫是这样来刻画其特征的："作者残忍地任由其笔下的人物自生自灭，他们被一起塞进主观性之囚笼，彼此的言语擦肩而过，因为再也没有一个使他们相互联系的中介。通信各方所处的诸多不同立足点折射出的现实之主观化，通过追求个体化的语言表达，找到其风格上的对应者——这种风格与立足点固定的叙事手法，正如《威廉·迈斯特》所显示的那种类型化的风格，彼此对立。……在《威廉·洛弗尔》中，我们已经遇见了一种类似的基本氛围和基本经验——它们为 20 世纪的多视角、无立足点的叙事方法提供了基础：这种叙事方法在蒂克的书信体形式中，找到了它符合于 18 世纪长篇小说之可能性的对应物(页 19 以下)"。由此，曼德科夫就在 20 世纪的和 18 世纪的形式之间，架起了一座桥梁——他这样做是有道理的。至于《威廉·洛弗尔》是不是一个幸运的例子，则有待另作探讨。因为曼德科夫为蒂克这部小说所刻画的特征，与其说在形式特征上，还不如说在故事和人物特征方面与它本身更为吻合。因为"主观性之囚笼"与书信体形式本身毫无关系，而主要与阴谋诡计、引诱者和被引诱者等等相关；因为情况绝不是这样的：凡是缺乏"中介"之处，都该开始一段孤独的愤怒。书信体小说的职责，不在于表现带有"自白强迫症"或者喋喋不休的"紧张症"倾向的"孤独症"患者。相反：凡是特别具有"自话自说"的明显特征的动机，都不适合采用书信体小说——这一点，正是阿诺·施密特对《维特》的指责的正确之处。有趣的是，维兰德的书信体小说可能表明了：一个轻松愉快的心灵不需要什么"中介"，因为这样的人总是显示出一副无须交流和沟通的状态。有可能的是：理查德·罗蒂说过，我们是些单子(Monaden)，不同于莱布尼茨所说的"单子"，我们是些"窗户开得很好的单子"。

逐渐取代某一个人的出众的声音;在这样一种众声里,不再有那个人的声音,但他的主题却得以保存;而且,即使在如此众多的声音组合里面,也能引用和唤醒那个主题,从而,再通过一个单一的声音来表达,就是多余之举了。【285】于是,我们就可以把阿里斯底波试图让斯彪西波获得的那份哲学上的慰藉,作为一种美学原则来重新认识:

>……同样确定不移的是:无论我当前的生存方式看起来受到了多大局限,作为那个无穷的"一"(Eins)之不可毁灭的环节,对于我之存在和行动所栖身的时间和空间,我没有更细微的量具,除了那个严密的圆——"无限"本身。(IV,11)

而在这里,就这部小说来讲,能被视为形式和内容之原则的,大概就是本雅明出于尴尬而想出来的那些东西。当时,他本想在维兰德诞辰两百周年之际,替这位他未曾读过的作家说几句友好的话。本雅明所说的"纯属暂时之物"和"疲惫的历史眼光",指的是正在出现的维兰德形象。如果他指的是没有个人轮廓的维兰德形象,那么,这话运用于这部小说及其主要人物,也会独具魅力。然而,在这个已由小说标题"阿里斯底波和他的几个同时代人"本身宣告了的形式原则里,却蕴含着这样一类尝试:它们既不会在结果上毁灭人之存在的诸维度,又甘愿放弃终决权。也就是说,这个尝试既不是从理想中演绎出来的,也不是纯属既有的东西。这部小说试图确定:人究竟是什么。虽然这个尝试最终也只是一个残篇:但它却是美的。

第六章 《会饮》

只要不把它作为一部美学著作来对待，它就仍有诸多优点。人们当然不喜欢他那些理想，而且无论他的莱怡丝，还是他的阿里斯底波，都没有征服过我。

——席勒

阿里斯底波是否体现了一种理想，这听起来虽然可能像一个有些“古旧”的问题，但恐怕还是得益于从本书第四章里拯救出来的一种对比式思考；谁要是还记得本书第三章的内容——对作为生活形式的“哲学”的批判，就不会否认，被注入这种批判的，是一些与至少算“成熟”或者“成人”的行为相关的规范。而这些规范，正因为它们并非引申自某一种有约束力的、关于“人”的理论，就确实需要“榜样”。

曼格尔后来把《阿里斯底波》这部小说对历史上那个阿里斯底波之形象的发展，确认为是最可信赖的。这一点，我已在本书绪论部分提到过。要是有兴趣，读者不妨去查阅曼格尔的著作，或者阅读由他编辑的那一版《阿里斯底波》。我在此处关心的，不是这部小说的产生史，而是《阿迦通》里的一幅阿里斯底波写照——我这里指的，是从维兰德本人最终审定的那个《阿迦通》版本里，可以找到的有关内容。贯穿这部小说的，诚然是那个既吸引人也令人讨厌的阿迦通（他和柏拉图《会饮》里那个阿迦通只有一点点相同）和那个希庇阿斯（他和《阿里斯底波》里那个希庇阿斯也只有一点点相同）。【288】人们总是这样来概括“极

性”:“狂热激昂”者与“头脑冷静”者,“柏拉图主义”者与“感觉论”者。但是此处,这不应对我们造成影响。在《阿迦通》里,阿迦通与阿里斯底波相遇于叙拉古,就在迪奥尼斯二世的宫廷里:

> 这位哲学家在当下历史中据以自我展示的那个方面,与人们为反对他而形成的那个共同偏见,彼此毫不吻合,而这个偏见,又与我们从他的生活和见解中获得的那些最确切的信息,同样不相吻合……此处不便证明这种偏见的失当与失据,而且这种证明也显得不那么必要了,既然我们这个时代最勤于著述的学者之一——姑且不考虑他的地位——已经有勇气,在他撰写的考评性质的哲学史中,公正地对待了苏格拉底的这位学生。(《维兰德全集》,前揭,卷3,页12以下)

这段话里的暗示,涉及我已在本书第一章里提到的布鲁克。可是,维兰德在对这一处文字的注解中所指的,却是他的贺拉斯注疏,这些注疏或许也服务于同一个目的。接下来是一段性格刻画,此处有必要至少稍加引用:

> 一方面通过他那种自然的思维方式,另一方面也通过他那种事实上相当从容自在的哲学——既远离了对名誉的追逐,也远离了对金钱的贪欲,因为他可以支配一笔足够的遗产……这就使他得以按照他的喜好行事:主要是作为一个观众,而不是世界之舞台上的一名演员。由于他是他那个时代头脑最聪明的人之一,于是,他终生都保持着的这样一份自由,就让他有机会获取一定程度的洞察力。这种洞

察力又进而把他变成了深刻而可靠的评判者——评判人类生活里的一切对象。他能主宰自己的种种激情——这些激情,其天性并不强烈。他摆脱了形形色色的烦忧和事务。他能使自己一直保持精神上的这种轻松明朗的状态——也就是情绪上的安宁。所有这些,共同构成了一个智慧的人性格方面的基本特征……他爱娱乐,这是因为,他爱美的事物。出于同样的理由,他也爱美德。【289】可是,他要找的娱乐,必须正好处在他自己那条道上,而美德也不得给他施加任何太烦人的义务……他有一个坚定的原则,他总是忠实地履行它,那就是:在任何情况下都要保持幸福,这是我们的力量可以做到的——法拉里斯(Falaris)的炽热的公牛除外,①因为在那种情况下怎样才能幸福,就连他也无从知晓。他假设的前提是:灵魂和身体都必定是健康的。然后,重要的就只是:人们要懂得,如何根据周围情况调整自己,而不是(就像那一大群生命有限的人)老要求周围情况来适应我们,或者想通过某种强力,迫使周围情况来适应我们。借助这种灵活性,他得以荣获贺拉斯给予他的那份含意颇丰的赞许:"所有的颜色,一切有利于或不利于幸福的环境,对于他而言,都同样相宜;抑或(如柏拉图谈到他的时候所言),唯独他才能做到,以同样优美的方式,穿一件高贵的紫袍和一件平凡的布衣。"(《维兰德全集》,前揭,页14以下)

上文所说的种种性格是值得珍视的,或者我们不妨说:人们希望能够(könnte)那样。对于读者们来说,这一点大约也不是

① 影射一个关于哲学家的传说:哲学家置身于一头烧得彤红、炽热铜牛体内,仍能从容不迫地谈笑说唱,为了反驳国王法拉里斯(Falaris),因为国王想证明,人的自我克制能力是有限度的。

问题的。至于他是否就是(sein)那样的，则是另一码事。或者毋宁说，难道我们刚刚读到的那些，真是一幅性格的画像，或只是一种把几条生活准则(它们在对贺拉斯的注疏中读来十分精彩、聪明而高雅)，转换成一幅人物写照的尝试，而这个写照却只有扑克牌人物那种“格言般的”适用性？这难道是《阿迦通》的一个错误(因为在这本书里，阿迦通这个形象没有赢得具体的轮廓)？或者说，其原因在于作者对人物的设计：之所以他没有栩栩如生地浮现在我眼前，仅仅由于书信体小说这种形式本身的缘故——是它成功地使人也许根本看不见那种无聊的性格？

会受到细心审查的，往往是爱情故事，尤其是在小说里，而不只是在我们习惯于称为“现实生活”的情形中。众所周知，阿里斯底波娶了他的朋友克莱奥尼达之妹——这没什么好指责的，【290】虽说她早就爱上了一幅小画像——那是克莱奥尼达绘制的阿里斯底波；更何况，阿里斯底波也爱上了克莱奥妮的画像：她正迷恋地凝视着(画面上看不见的)阿里斯底波的那幅画像。所有这一切，或许都很好，而且很美——假如所有这一切最终都化为一场大笑，然而这一切却都是完全当真的。实际上，这涉及一种彼此认同的“自恋”。为此，人们不妨把 Kleone(克莱奥妮)这个名字里的头一个“e”删除，看看得到了什么①：

> 我不相信……还有哪两个人能像阿里斯底波和克莱奥妮那样，从彼此身上找到相互匹配得如此准确的另一半。此中最美好的一面在于，他们由衷地彼此善待，既能从对方身上获得真诚的幸福感，又不会让人觉得，他们身上有着哪

① [译按]Klone，即 clone，克隆、复制。

> 怕丝毫的疯狂、陶醉和(用阿里斯底波的话说,就是)人们通常称为"爱"的那种悲喜交织的激情。他们彼此相爱,看起来就像肉体和灵魂;一种沉静的、深度的、令人喜爱的感情,使他们彼此归属,彼此的存在皆以对方的存在为条件。这两个人将会有着何等幸福的生活——凭着如此种种的优势,而且每一个优势在其类别上都是天赋的,于是……(III,25)

如此等等。并不是说,除了小说已经给予我的一切之外,我还希望看见(既然聪明人并不总是聪明人),不匹配的婚姻才具有的那种魅力。也不是说,我认为,天生有机会长久保持的一份现实中的恋爱关系,看起来可能在根本上有别于此处描绘的那种爱情。最后,我也不认为,这一番描绘因为出自维兰德之笔,从而就是错误的。如果真是那样,莱怡丝以前的侍女穆莎莉恩,可能就已经因此在"说闲话"了。如果真是那样,在上面的引文中,她就会说:"我不相信,除了克莱奥尼达和我本人之外,还有哪两个人……"不——这是维兰德的尝试:为他的阿里斯底波安排一个家庭。然而这个尝试,我不揣冒昧地说,却只会导致他又让这女人在几百页之后死去。一部书信体小说里的人物,尤其是一个被设计成阿里斯底波这样的写信人,从根本上讲,是不需要什么家庭的。【291】而且他也无需具有——某部别样体裁的小说人物所必备的那类——"性格",因为在那样的小说里,必定会使用描写要素。

这种描写,运用于《阿里斯底波》,自然也是可能的,而且恰好是这些在整体上极少起到决定作用的段落表明:那就是可能的。然而,为什么维兰德却屈服于可能性施加的强迫,这很难解释。大约,最终他也受到了诱惑:想塑造一个理想,一个类似于

《阿迦通》里阿西塔斯[①]的结局。幸运的是,这一点并不突出——这也得感谢《阿里斯底波》本身的形式。

此时,我或许可以结束本章开头提出的问题了,倘若我们觉得刚才讨论的那种错误(我们根据书信体这一形式得知,阿里斯底波这个人物身上,不具备其他类型的长篇小说里必须作为性格描绘出现的那种东西),完全可以理解,不会把我们继而引向进一步的问题:为什么唯独阿里斯底波这个人物,他在一部长达千页的小说中始终是主角,却没有"性格",但仍能"一路走好"?简言之:作者设定的这个人物,与他选择的作品整体的形式之间,处于一种怎样的关系?肤浅的答案自然可以是:因为"旁观者"一类的人物,特别符合书信体的评论这一形式。为此,可以拿本书第二章为证,甚至架起一座桥梁——通向作者和他的其他观众以及作出评论的人物,通向俯瞰一切的朱庇特。上文已经考虑过的"政治作家"(Politischer Schriftsteller)这一设想,也同样适合于让人不当"演员",而是通过传递信息进行启蒙,以促使读者形成自己的判断,而无需自己走上舞台;"治疗师"采取审慎的态度,这也与哲学事务相称;当生活形式与哲学对立的时候,事情就会变得有点棘手,进而塑造一种理想的尝试,即使其结果仅具有边缘性,也将因此变得有些艰难。

我在本书上一章已假设过,《阿里斯底波》第五部有可能重拾"莱怡丝"主题。无疑,第四部里不只欠缺对阿里斯底波的一种补充——既然克莱奥妮出于已经提到的种种原因,不可能成为这种补充;不仅如此,第四部根本就缺少一个清晰可辨的女性

---

① [译按]阿西塔斯(Archytas),古希腊数学家,约前420—前350年,毕达哥拉斯学派的成员,居住在今意大利塔兰托,像当时的许多学者一样,他力劝希腊各城邦联合反对日益增长的外来势力,但未成功,希腊最终被马其顿征服。

的声音。【292】就小说第五部来看，可以作为“候选人”予以考虑的女性——无论是单独还是一起出现，包括我已在上文提到过的阿里斯底波的女儿阿蕾苔——据传她继承了乃父在学派中的领导地位（可惜直到小说第四部，该学派都还没有建立）；还有克拉特斯（第欧根尼的学生和朋友）之妻西帕基娅——阿里斯底波曾把两部短篇书信体小说之一献给她：[①]这两本小说追随了《阿里斯底波》的风格。因此不排除有如下可能：《克拉特斯和西帕基娅》就是维兰德为《阿里斯底波》第五部设计的一个篇幅很大的组成部分，作为上文所说的那种“亚主题”。而在这个“亚主题”里，或许会回荡着“莱怡丝”主题的余音，不仅由于其女主人公具有的那种自我意识，而且因为莱怡丝的命运作为对她的警告得以保留。之所以如此，最终是因为她决定，采取不同（anders）于莱怡丝的行为方式。于是，到《克拉特斯和西帕基娅》结束时，标题中的“和”就处于最美的和谐之中了。阿蕾苔（参曼格尔版附录及注疏）是我们所知的历史上唯一一位领导过一个哲学派别的女性，她在《阿里斯底波》第五部里应该扮演一个角色。这一点，在维兰德留下的一些较早的创作提纲中有所显示。至于她会是怎样一个角色，我们就不得而知了。但毫无疑问的是，在维兰德笔下的阿里斯底波父女之间的通信中，“莱怡丝”主题必定会占有自己的地位。至于其中这一个或那一个声音，是否能达到类似于此前莱怡丝的声音所具有的那种重要性，就是一个我们几乎不能作出回答的问题；但是，既然莱怡丝的声音，主要是从她所扮演的那个特殊角色中获取了自己的力量，人们也就不妨对这个问题的肯定性表示怀疑。紧接着这种

① 《梅南德尔和格莱西翁》(*Menander und Glycerion*) 及《克拉特斯和西帕基娅》(*Krates und Hipparchia*)，见：《维兰德全集》，前揭，卷39。

怀疑的，还有一个关于小说第五部中的性爱主题之形态的问题，因为在第四部里，这些主题是以“有利于”对《王制》的分析这一原则而被取消的。也就是说，在第五部里，作者会怎样营造出这一主题所必要的那种“暧昧”程度呢？如此种种可有可无的推测，对于熟悉这部小说的人们，肯定会具有一定的吸引力，尤其是因为，这些推测会让人联想到，看似离题的“《王制》插曲”其实体现着整个小说的又一形式特点。这一“离题”——我已说过，它不仅为第五部里的“叙拉古插曲”做好准备，【293】而且也是对莱怡丝之死在小说中留下的那个“空白”所作的一种“标示”——就像身体用结缔组织填充一次重伤留下的洞。当阿里斯底波获知，他这位女友可能已经自杀身亡，他便撰文评论《王制》。他把这篇评论作为一种排遣，作为对莱怡丝形象的一种令人伤心的替代之升华来写：

> 一旦我们的情感随理智陷入窘境，我们就欢迎一切能将我们投入种种想象之另一类关联的事物，这些想象要么因新颖、美丽和重要性而吸引人，要么就荒谬、玄奥但又富于启发，从而会不知不觉地掌控我们的全部注意力。就此而言，亲爱的欧律巴特斯，你赠给我的新“柏拉图对话录”，于我，它来得本不是时候。(IV,4)

对柏拉图另一对话《会饮》的处理，可能有助于进一步追踪前面提出的问题。小说第三部第十二封信里，就有“关于一次会饮性谈话的翔实记述，那次谈话是前几日在美丽的莱怡丝家里发生的”。信中所说的“会饮”(Symposion，参看本书绪论中就森格勒对这一处文字的处理所作的评论)，首先是关于柏拉图《会饮》的一次讨论，然后才是一次自己的尝试，亦即：通过共同

谈话这一途径，稍微接近或探寻一个问题：什么是爱。曼格尔强调了这封信对于整部小说的意义。他这样阐释是有道理的。然而，我在这里却要让该阐释发生一种从完全不同的角度也能作出解释的、有别于曼格尔的转向。在《阿里斯底波》这部小说里，《会饮》是除《王制》之外作为一个整体受到评论的唯一一种哲学著作，因此，本书才呈现出一种几近对称的结构。不过，这种批评的形式(Form)也是根本不同的。评论《王制》时，只有一个声音，而献给《会饮》的，则是一个多声部的对话。【294】为这次对话提供动机的，是晚餐时的一次《会饮》朗诵会：人们一边喝葡萄酒，一边谈话，对朗诵本身和朗诵的内容都报以喝彩。除了莱怡丝本人和阿里斯底波，以及青年艺术家安提帕特——他的作用我们已在本书第四章讨论过，参加莱怡丝组织的这次会饮活动的，都是在小说的其余部分中无足轻重的人物；故而，此处仅列出这几位的姓名：欧弗拉诺(Euphranor)，列奥克勒(Neokles)，普拉克萨哥拉(Praxagoras)。众所周知，柏拉图在其《会饮》里专门探讨的是爱神(Eros)的本质。柏拉图安排的对话者按发言顺序分别是：斐德若(我们对此人的认识出自《斐德若》以及莱怡丝与苏格拉底在雅典城郊首次相遇时的那次对话)、鲍萨尼亚(Bausanias)、埃里克西马科(Eryximachos)、阿里斯托芬(Aristophanes)(就是那个同名人物)、阿迦通(与那个同名人物仅部分相同)，当然还有苏格拉底，他复述了一个名叫“狄俄提玛”(Diotima)的女人的话，最后出场的阿尔喀比亚德(就是那个同名人物)针对苏格拉底讲了一番话。于是，参加莱怡丝家中举行的这次会饮的每个人，都必须从柏拉图笔下那场会饮的参加者当中，选出一个自己支持的人物。他们选择了，而对他们那些选择理由的解释，这里只能按下不表，因为或许只有在深入描述柏拉图《会饮》的同时，阐述这些解释，才是有意义的。但此处必须

提及阿里斯底波的选择：

> 而我自己，为确保我不与别人撞车，我支持那个埃里克西马科，但我的支持也是有所限制的：从内容的丰富性和材料的扎实性上看，比之于其他人的演讲，我更喜欢他的；尽管如此，我还得承认，他的演讲套着一件生硬的诙谐外衣，而且言辞贫乏，所以，他的演讲同时也是所有人中最差劲的。

（对于这一选择的原因，回头我还会讨论。）

维兰德没有让他笔下的阿里斯底波在信中转述他们辩论的细节，只是说，他们最终达成一致，都赞成在美学上得到了证明的论点，而应该得奖的，则是阿尔喀比亚德所作的终场演说。在那一场里，也就是苏格拉底讲完之后，阿尔喀比亚德出场了。他醉醺醺的，戴着常春藤和紫罗兰编成的花环，在女人们的簇拥下，跌跌撞撞地加入了演说竞赛：他先对苏格拉底的演说赞扬了一通，而且是以同样醉醺醺的语调。【295】画家欧弗拉诺说，就对"美"的标准之论证来看，这一段讨论算是达到了目的，它表明：一个人，无论他怎样存在着，却都会遵循美的规律。紧随这一判断的，是一场玩笑似的小争论：是否可以把丑的塑造成美的，把不可爱的塑造成可爱的？进而，人们可以在艺术中这样做吗，既然在"生活中"能分清它们？阿里斯底波反驳说：爱的种种动机，不同于从道德上对它予以高度评价的那些动机。"从而，爱或许就不像柏拉图所言，都是对美的爱，因为爱上丑的事物，也是可能的？"此外，柏拉图在这件事情上对于我们根本无所教益，阿里斯底波再度插话：

> 因为就他对“爱”(Liebe)和“爱着”(lieben)这些词语的使用来看,在他的整个《会饮》里,弥漫着一种如此显著的多义性,以至于人们难以确定,他要表达的真实意思究竟是什么。

他这一句插话,将莱怡丝组织的会饮引入解构(destruktiv)阶段。在此阶段,他们把柏拉图的那些言论,以简要勾勒特征的方式,拉通审视了一遍。莱怡丝的客人们都觉得,那些言论在细节上少有可资赞扬之处。人们不妨为此查阅一下原著。

对《会饮》之细节的批评结束以后,剩下的一个问题就是:人们是否有理由说,有不同类型的爱,有各种不同的爱神(Amor),是否可以有“这个”或者“那个”埃洛斯(Eros)这类提法。这就是当晚剩余时间里的话题,直至莱怡丝发言结束整个讨论:“如果将我们这次会饮作为他那次会饮的一个‘对立物’,怎么样……?”我在此处就不作内容提要了,姑且径直过渡到维兰德的一篇文章。这篇文章被曼格尔同样有道理地用作他编辑的那一版《阿里斯底波》的附录之一,题目叫作《试论色诺芬的〈会饮〉——对话式戏剧体小说的一个样板》(*Versuch über das Xenophontische Gastmahl, als Muster einer diaglogisirten dramatischen Erzählung betrachtet*)。此文1802年首次发表于维兰德主编的《阿提卡博物馆》,后来收入亨佩尔版(Hempelsche Ausgabe)的维兰德作品集。率先指出《阿里斯底波》第三部第十二封信与这篇文章之联系的,恰好是维兰德本人。色诺芬的《会饮》是否就是针对柏拉图的《会饮》的一个有意识的“对立物”?维兰德在讨论这个问题时,引述了“我的阿里斯底波的话”(《维兰德文集》,前揭,卷27,页288以下),【296】并且,当他想描述色诺芬的“会饮”之特征时,他是这样说的:

> 这个阿里斯底波，他关于莱怡丝家中的那次会饮所说的话，还有他正要对朋友说的话，大部分都适用于色诺芬的《会饮》。那是，或者说看起来是，一次至少有一点偶然的宴谈，它发生在几个好朋友之间；对于他们而言，那纯属一次令人开心的闲聊；进而，纵然他们之间的谈话后来发生了一次比较严肃的转向，他们的对话也无关乎来自精神或诸神世界的种种启示，他们追求的仅仅是一种朴素的、赤裸裸的、合乎人性的真实。

我们不妨回忆一下本书第一章里引述的阿里斯底波就《王制》对"对话形式"的处理所作的批评。《阿里斯底波》这部小说中记述的那次谈话，对于维兰德而言，其价值不在于它所表达的这种或者那种真实，而是在于"形式"本身。该形式使总体上彼此平等的对话伙伴产生相互关系，尤其重要的是那种共同努力，不仅为了寻求真实，而且也是为了维护这种共同性和平等性。

> 即使一方或另一方……并非毫无要求，那么，这种要求也不再会显得超出了必要的限度；从而，人人都能发挥自己的作用……就算有人偶尔逾越了那条温雅得体的界线……他也乐于在大家的校正下，尽快轻松地返回在座的那些和睦友善的伙伴们的调子上来。（《维兰德文集》，前揭，页289）

色诺芬的《会饮》是不是对一次真有其事的谈话的记录，或者是一次纯粹的文学创作，或者是对一次真实谈话的文学加工——这个问题并不是很重要，因为无论它属于哪一种情况，都必然需要同样的"框架性条件"。其中的首要条件，乃是特定程

度的、社会的自由，我们也可以说它是：公民的自由。（笔者补充一句：上层社会的自由？）正是有了这样一种自由程度，人们之间才可能产生交互式的兴趣；而这种兴趣，又是他们在现实中发生具有对话性质的关系之前提。就在人们能以这种方式彼此交往的那个时代，虚构作为“艺术形式”的对话，也已成为可能。【297】于是，维兰德在他那篇文章里谈到了柏拉图，赞誉他是这种艺术形式之“鼻祖”；但同时也责备了他——具体内容参本书第一章，此处不必重复。然后，维兰德力图廓清“真实性问题”（Authentizitätsfrage），但这一次，他是这样来“转向”的：在柏拉图对话录中，苏格拉底表现为这样一个人——他并不（nicht）代表自由对话的精神，他处在突出的地位，并以一副学派大师的派头，独自主宰着整个对话的进程等等。也就是说，柏拉图塑造的苏格拉底，既违背了“对话”的形式，又违背了苏格拉底的个性——而这两者，从根本上看，都是错误的，并且犯的是同一个错误。与之相反，在色诺芬的笔下，苏格拉底这个人物所起的作用与对形式规则的满足，两者之间保持着最紧密的联系。色诺芬让人觉得，苏格拉底就是引导对话进程的那一只看不见的手；他的干预仅仅出现在如下时刻：一旦对话的方向受到威胁，亦即可能偏离预定方向——这种偏离有悖于对话性质的交际之理想。此时，他就会设法通过某些不易觉察的艺术技巧恢复对话。由此我们就发现了，维兰德何以要高度评价色诺芬对苏拉格底的描述。在这种描述中，苏格拉底表现出的性格之文雅与练达，以及他对对话的完美引导，这两者再度在形式（Form）中遇合，而且彼此一致。人们可以把这种遇合理解为塑造理想的一种方式，但它却是一种全然人为的、得之于传授的、从而是非教育性质的方式。

在《阿里斯底波》第三部第十二封信中，维兰德想重塑

(nachbilden)这个榜样——对于这一点，人们几乎不能怀疑。而小说主要人物的性格与小说的形式，这两者之间是怎样扯上关系的？这个问题，我试图，可以说是“具体而微地”，也就是以第三部第十二封信为例，作出回答。为此，我先在这里对我这个尝试做一番辩护。但人们务必提防这样一个诱惑，亦即贸然假设：维兰德是要对色诺芬的《会饮》进行某种事后的校正(nachs-tellen)。虽然所选择的形式之“伦理”适用于他们两者，不同之处却在于：彼处的会饮是和苏格拉底的性格联系在一起的，而此处的会饮是和阿里斯底波的性格联系在一起的。【298】上文说过，维兰德让他的阿里斯底波选择了柏拉图《会饮》里他喜欢的那部分内容。此时，我们回过头来审视一下阿里斯底波提供的理由：“为了确保，我不和别人撞车”并且“鉴于其内容之丰富性和材料之扎实性”——这是一个形式方面的理由和一个内容方面的理由，两者都旨在促成对话过程的继续。阿里斯底波之所以那样选择，就是要避免人们的谈话“卡壳”，或者，预防人们忽视需要讨论的某一方面。同时，他也选择了“丰富的材料”，因为这些素材可能有助于人们从多种立场来解释问题。而且，维兰德让他的阿里斯底波所做的，不是事后“选择”剩余的东西。因为实际情况是：人人都在同时选择，然后在一块小记事板上隐蔽地写下自己的选择结构。从而，对于其他人之决定的推测，也属于阿里斯底波的选择。据此，每个人选择的，都是最合乎其本性的东西，“唯独”——我们可以试着这样说，阿里斯底波的选择不是那样的。然而，阿里斯底波的本性恰好寓于其中：他是在考虑到种种情况的同时，才确定最合乎他的是什么。无论(成功地)尝试预测别人的决定，还是把选择看作自己的事情，两者都符合阿里斯底波的性格。在色诺芬笔下，苏格拉底以其独特方式所起的作用，也就是维兰德笔下的阿里斯底波以此处所描述的方

式所起的作用——倘若有什么值得一谈的理想，那它就该是这样的：保障对话持续进行。从而，“阿里斯底波是否代表了一种可能的理想”这个问题，就可以在联系整部小说的前提下，同样获得解答。至于这个问题与本书前一章里得出的结论是怎样吻合起来的，也许就无需我在此赘言了。

这样一个答案，大抵是不会错的，但据我看来，还不够充分。故此，我还得请读者稍微耐心一点，看完我的下文；因为，要是完全不考察阿里斯底波在那次会饮中所说的话，或许我们就还不能把这部小说合上了事。而这又是由于，阿里斯底波试图为柏拉图的《会饮》挽回荣誉。因为他认为，在某种观点下，【299】这篇对话是安排得很好的一个整体，亦即：只要人们不把各段演说看作彼此关涉的、对于“什么是埃洛斯这个问题”的解释，而是看作——

> 对于在希腊人当中历来盛行不衰的那些关于“爱”(Liebe)的各种“通俗概念”的阐述。这种阐述旨在从不同视角和不同侧面展示、纠正并解释“爱”这种激情的诸多常见表现和影响。而这些阐述本身，却服务于苏格拉底与狄俄提玛的谈话，它们纯粹是一种只具有烘托效果的“阴影”；而会饮的伟大目的或许就是：赠予我们一套关于“精神恋爱”(geistige Liebe)的理论，这种爱业已经过所有粗糙的感性和激情的净化。(III,12)

可是，他接着又对这种认识的童话般的外衣展开了批评——这种批评，我们在这里就跳过不谈了。继而要反问的是：全然不带激情和欲望的爱，是否可能？“一种仅靠纯粹的观照为生，可以完全无需回应的爱，在这个月亮底下的世界上……可能

同样是一个幻象”。阿里斯底波对此表示反对。他没有主张，那样的爱是“规则”(Regel)——

> 普拉克萨哥拉的指责，或许是针对我，因为我说过，我认识一个人：他整个一生都能看见一位漂亮的女人，或者一尊漂亮的立像，或者两匹乳白的色雷斯骏马拉着的一辆华美的车子，或者这世界上随便哪样漂亮的东西；尽管看见这一切，他却从未感到，对于这些美，自己有过哪怕一丝一毫的占有欲。尘世间肯定很难有这样的人。但是，在区别爱(Liebe)和欲(Begier)的时候，却顾及不到这一点。因为进行这种区分时，所关心的仅仅是，使两者能各得其所，亦即：让埃洛斯得到与爱相宜的，让波多斯(Pothos)得到与欲相宜的。看见美，却无欲——这虽说并非不可能，然而在凡胎肉骨当中，实属罕见。对此，我不仅承认，而且我还认为这很合乎自然。而同样难以否认的还有：在亲属之间，在朋友之间，甚至在狭义上的恋人之间，纯粹无私的爱的先例……不仅历来就有，【300】而且将来也还会出现。

这时，医生普拉克萨哥拉要求大家再谈得具体一些，把爱作为“人的一种激情和某些冲动与喜好的生理效应——这种冲动和喜好，源于我们由动物和精灵之奇妙组合构成的天性”来研究，然后再“从这种视角来看，爱又会是什么”。可就在此时，莱怡丝却打断了普拉克萨哥拉的话，并以那个关于爱神(Amor)与普赛克(Psyche,[译按]意即灵魂、精神)的童话，结束了整个对话过程。这个童话讲的是：爱神以自己的人格化形貌夜夜睡在美丽的普赛克身旁，却没有被普赛克发现其真实身份；当普赛克举着油灯仔细查看熟睡的爱神时，不慎让一滴热油洒在了爱神

身体上;爱神醒来立即飞走,不再返回。也就是说,小说中的莱怡丝以这种方式当着参加会饮的诸位之面,为"知道太多并无好处"这个也是阿里斯底波式的真理,罩上了一件比喻之"外衣"。然而,维兰德想以此情节表明的却是:人们可能怎样使用比喻性的童话,以及应该怎样讲述这类童话。莱怡丝讲完这个童话,她的会饮也就结束了。但小说第三部第十二封信却并未随之结束,因为莱怡丝还想亲自检验一下,在阿里斯底波身上,"不带激情的爱"究竟会有怎样的表现。于是——

> 她以一种不无嘲讽的口吻说:"你真的相信,不带欲望的爱是可能的?"由于我立即就猜到了她的意思(我无需什么深刻的洞察力和预言天赋,就能说出它),我便谦逊而肯定地回答:"那当然,并且爱的对象越美,也就越有可能。"莱怡丝说:"当那个对象就在我们眼前时,也是如此?"我说:"也是如此。"莱怡丝说:"即使时间和地点,以及所有其他情况都达成一致,要唤醒沉睡中的波多斯,也是如此?"我说:"那当然。"莱怡丝狡黠地微笑着说:"我想,我们的话都是认真的吧,阿里斯底波? 可怜的波多斯当然也有可能自己醒来,一旦他在睡眠中消除疲惫之后!"我说:"显然,情况不允许这样。"莱怡丝沉默了,她转身抽出束着她那些小辫的发针,取下绕在她颈上的珍珠项圈,并从容不迫地——好像周围已没有别人,解开她束胸的带子,然后又转身对我说:"我真的相信,苏格拉底本该毫无过错地经受住考验,你不认为是这样的吗?""噢,莱怡丝,莱怡丝!"我情不自禁地叫了出来:"对于一个独一无二的未婚夫而言,这胸脯将会是怎样一种美妙的奇观啊,假如那就是一个人类的小爱神的母性的安息所!""捉摸不透的人啊!"她说着,一边在我肩上轻轻

地一拍："可是该就寝了。晚安，阿里斯底波！"说着，她便溜进了自己的卧室，并轻轻带上了房门。至于她是否插上了门闩，我就不得而知了，因为我随即听见，她的几个使女正朝这里走来，于是我就转身——带着对自己的几分不满，因为我竟然还得稍作努力，才能使自己最终离开这位可爱无比的女妖。

第三部第十二封信到此结束。

在与此前作过的有关解释之关联中，谈论"与爱有关的事"(Amorino)显得十分高雅，可是 Amor 或者 Eros 在通常的神话中，就是阿芙洛狄特的儿子。在这种彬彬有礼的外衣遮罩下，却隐藏着阿里斯底波对莱怡丝的"警诫"：不要玩弄爱，要爱上一个(einen)男人，要真地去爱(lieben)，并生儿育女。也就是说，阿里斯底波为她考虑的建议不是别的，就是她的生活规划应当担负的使命。此时，我们不妨回忆一下本书第四章，莱怡丝那种"悖论式的艺妓生活方式"是建立在如下基础之上的：没有激情的爱在别人那里是不可能的，或者说仅仅在苏格拉底那样的人身上才是可能的；而她莱怡丝自己，对于激情洋溢的爱，却是没有能力的。当这两个基本前提发生了改变，人人都不再觉得，莱怡丝具有不可抗拒的魅力，莱怡丝自己也就陷入了激情洋溢的爱情。于是，"莱怡丝悲剧"的最后一场就开始上演。两个前提中的第一个，并不是在刚刚描述的那一场里被取消的，而是还在此前就已被取消：当莱怡丝试图诱惑那个(同样出现在会饮中的)安提帕特时。【302】从而，阿里斯底波的"警诫"，就绝不是一种小市民气的干预，而是前后一贯的阿里斯底波式的提示：鉴于情况的变化，暗示莱怡丝应及时修正自己的生活方案。

莱怡丝后来从穆莎莉恩那里得知，阿里斯底波和他妻子所

过的，就是那种“没有激情的爱”的生活——维兰德曾以《罗森海恩六日谈》(*Hexameron von Rosenhain*)为题为这样的爱献上了一部中篇小说(《维兰德全集》，前揭，卷38，页281以下)；于是，莱怡丝写道：

> 除了阿里斯底波，我不知道还有哪个男人，我本来会更爱，假如对于你描述得那么美妙的这种爱(它看起来不像爱，但却更是爱)，我有足够的能力成为他不可或缺的人，就像克莱奥妮之于他一样。这或许是一种可笑的谦卑，倘若我否认，我相当精通让某个我愿使之幸福的男人感到幸福的艺术，而且天性并没有亏欠我为此所必要的大多数禀赋。同时我也得承认，看见一个值得我爱的男人能通过我获得幸福——这会令我感到快乐，这种快乐能立即让我陷入一种惬意的假象，恍若我也是同样幸福的。然而，我给予他人的幸福和我为此感到的幸福，这两者根本都纯属假象——迄今为止，我在为数不多的几个人身上尝试过，和我一样他们也深信那是假象。大约，我注定不是任何人的另一半……这可能会让作为恪守本分的人妻的你们，感到不合乎自然；但是，既然我的情况现在已经是这样的了，我也就不能希望，它还会变成别样。(III，26)

每个女人都应(soll)是她所能成为的那种人——阿里斯底波与莱怡丝再度相逢于这一准则。根据这条准则，莱怡丝回绝了阿里斯斯底波让她“从良”的建议，因为她认为那简直是奇思怪想，然后，她让阿里斯底波来到她敞开的卧室门外。从而在此意义上，人们就不可以把我在讨论《会饮》之形式时对阿里斯底波的“性格”所作的论述，理解为“黑格尔式的”(Hegelianisch)或

者“哈贝马斯式”(Habermasianisch)的东西。“莱怡丝原则”既不可以被“阿里斯底波原则”扬弃(aufgehoben),也不存在能够结合这两者的某个理性的一致意见。【303】实际情况是:一种原则在另一种原则里占有一席之地——这样的情形,正如“莱怡丝悲剧”在书信体小说《阿里斯底波》里占有一席之地,或者,犹如在一群奉行“自由主义”的公众当中,某些“怪异”的私人生活方案,也能占有一席之地。可是,如同公众的自由极少会把自己塑造为某种私人的怪异方式,也极少会有这样的要求:某人应该遵循奉行自由主义的公众之游戏规则,去建构自己的生活。区别在于,奉行自由主义的公众必须知道,为了“成为他们自己”①,亦即一直奉行自由主义的人,他们因此不必去关心那些另类。

小说第三部第十二封信就折射出了这种情况。在“会饮”中,占统治地位的是“阿里斯底波原则”——莱怡丝在其中也占有一席之地。“莱怡丝原则”没有出现在“会饮”过程中,但它“必定”在这封信的末尾再一次展现自己。在信末,两个“原则”或者说是两种性格,终于面对面地相遇:一个原则或性格能为另一个接受,但却不能被融合。因此,不可以错误地认为,“会饮”中包含着整个小说的模式。实际上,整个第三部第十二封信,倒像一枚小小的果壳,它蕴含着宏大的整体;而这封信则将此作为对那些角色的一种“颠倒”。虽然我们发现,莱怡丝和阿里斯底波正如本书第四章里描述的那样,前者坚守其自由,后者在必然性中保持着灵活性——即便此时,阿里斯底波也仍然体现着以“束缚”和“确定”为指归的努力;与之相反,莱怡丝在与共同体发生联系的同时,代表着“独特”与“运动”:她本应属于共同体的一部分,可她却拒绝成为它的一部分。

---

① 参 Richard Rorty,《偶然、讽刺和团结》,前揭。

如是观之，那个关于“理想”的问题，就显得更为复杂了。虽然“阿里斯底波原则”决定着形式，并且就此而言正是那个“理想”（此处与维兰德对色诺芬《会饮》所作的解释之间的那种平行关系，是稳定的），但是，“莱怡丝的原则”之所以能在它之中占有一席之地，却不是因为它适合于它，即使在当今有些人所说的“另一个讨论层面上”，也仍然不是。阿里斯底波死不死（参本书第五章），【304】这并不重要——单是出于形式上的原因，这个人物，这种性格，就必将消融于众声合唱之中。莱怡丝自杀了。从莱怡丝的个案中，我们看见了一种生活蓝图——它不屈不挠，它有一套自己的、有始有终的演绎方式。因此，这时如果要问：在小说第五部里，谁人可能并会以怎样的方式，接替莱怡丝那个“声部”？那么，这个问题本身就是错误的，其答案是：没有人。这个声部之缺失，而且这一损失无可替代——这恰好符合让整体合唱的要求。

我们看见，在“阿里斯底波”和“莱怡丝”这两个人物身上，表现出了那种值得注意的、几乎是真正能够把握得到的“吸引”和“排斥”之“极性”，以及随之产生的“人格”、“性格”或“自我认同”的一种模式。世上每一个人，都是既可以替代，又不可替代的；这两方面中的任何一方面，都不可能单独构成人的价值，无论是为别人，还是为他自己。不可放弃的，乃是“个体性”（Individualität）：它的一部分界定着自我与所有其他人的区别，它的另一部分则只有通过与他人交往，才能够形成；并且这两部分不可能被弄得彼此一致。可是，人们往往认为，那样的一致值得期望——而这恰好就是人类在其历史进程中犯下的诸多错误之一。其后果之一就是，人们认为：个体与社会的关系特别“紧张”——其实这是一种“幻想”。人们之所以宣称，这种“紧张”关系反映了一个特殊问题，又是由于他们以为：个体与社会的关

系，必须处于一种特有的和谐状态。然而，这种观念，就和人们对某一个体与其生活伴侣、自然界或交通规则之间的和谐关系的期待，同样是不恰当的。所有这些关系，都以诸多要求或其他一些有悖于个人需求（要么是本能，要么就是别的需要）的强求为标志，从而也就意味着种种冲突。对自我进行适应性调整——这虽然或多或少会有所成功；然而，就在这个"或多或少"当中，却包藏着一切的社会、公众和私人纠纷——一切无处不在的苦难和一切现有的幸福都寓于其中。但这一切，却都无关乎某个原则性的问题，或同样原则性的解决方案。所以，关于人的每一个幻想，也就是：以为在极端个人化中，或者在一个理性的交际共同体内，会有那样的方案——每一个这样的幻想，都逐渐在缩减人之潜力的一个关键维度。一方面，"分离性"的个体化过程并不会保障"个体"，另一方面，"融合性"的共同体也不会保障"理性"。维兰德的"会饮"给我们展示的，并非什么"理想的交际共同体"，而只是两条可以让我们成为个体的途径之一：其一，让谈话持续下去，其二，我们中断谈话。为了作为个体活着，或者不妨说，为了还能说起"我"，两条途径我们都需要。一种艺术的形式，它想表现两者，就必须屈服于这样一个原则：在此原则中，另一个原则不会被取消，而是也能占有一席之地。就此而言，《阿里斯底波和他的几个同时代人》是一部"自我之书"。

附录一

维兰德评传[1]

[德]克罗登 著

刘娜娜译，莫光华校

克里斯托弗·马丁·维兰德(Christoph Martin Wieland)是德国洛可可时期的著名诗人，德国古典派先驱。1733年9月5日，维兰德出生在施瓦本地区的帝国自由市比贝阿赫境内的奥伯霍尔茨海姆(Oberholzheim)，父亲马特霍斯·维兰德(Matthäus Wieland)是牧师，其祖辈两百年间多为手工业者、牧师和市政委员。维兰德的父亲深受以宽容著称的虔信派精神熏染，母亲性情温和。维兰德三岁那年，父亲调任比贝阿赫，并逐渐成为这座小城的最高精神领袖。

四岁时，维兰德开始接受父亲的教育。之后，他返回奥伯霍尔茨海姆上学。八岁时，他已掌握了拉丁语，能流利地翻译贺拉斯、奥维德和西塞罗等古典作家的作品，并尝试用拉丁文写诗。十五岁时，他已读完了所有罗马古典作家的诗艺和哲学原著。

---

① [校按]为使读者对维兰德有所了解，特选译此文。题目和分段为校者所加。译自 *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Herzberg, Bd. XIII (1998) Spalten 1062－1083。作者为 Wolfdietrich von Kloeden。文中对维兰德的评价，在一定程度上正如《自我之书》的作者所讽刺的，是通过引证歌德、席勒等人的意见在下结论。

他也很早就学会了希腊文和希伯来文,能流畅地阅读荷马和柏拉图的原著。这些少年时代的读物唤醒了他对诗歌格律严谨形式的意识,对日后他自己的艺术发展产生了重要影响。在父亲的关注下,他背诵了宗教问答手册和赞美诗,后来还背诵了大部分的圣经。

十四岁时,维兰德进入克罗斯特贝格(Klosterbergen)的一座虔信派寄宿学校。在那里,他接受了当时流行的法语教学,所以他很早就接触到法文版的启蒙运动著作。随后,他研读过倍尔(Pierre Bayle)的《历史批评辞典》(*Historisch-kritisches Wörterbuch*,16卷本,1695—1704)——戈特舍德(Gottsched)曾将此书的1740年版译成德文。作为启蒙运动的一份杰出的证明,这部巨著不仅为年轻的维兰德开启了一个理性的和强调社会联系的世界,而且也使他初窥古代思想之堂奥。柏拉图的"理念说",亚里士多德的"定义规则"为他提供了一个崭新的思想维度。倍尔对从德谟克利特(Demokrit)到伊壁鸠鲁(Epikur)的古代哲学的剖析,拓展了青年维兰德的视野,并为他汲取伏尔泰的思想财富打下了基础。最终,维兰德摆脱了童年时期得自父亲的虔信派信仰,并转向理性的世界观。十六岁时,维兰德根据自己获得的新知,撰写了一篇差点使他被逐出校门的文章。他在文中宣布,维纳斯(Venus)诞生于海水的泡沫,这只可能是原子运动的结果。他这种唯物主义观点令校长史泰因维格(Johann Adam Steinweg)及全体教员大为惊骇。

1749年,维兰德离开了克罗斯特贝格,来到住在埃尔福特(Erfurt)的叔叔鲍默博士(Dr. Johann Wilhelm Baumer)家中。叔叔有意送他进大学深造,希望他先研究哲学。虽然维兰德对叔叔同他的那些谈话不以为然,但有一件事,他却必须感谢这位亲戚:鲍默博士让他知道了塞万提斯的《唐吉诃德》。身为哲学

家和医学家的鲍默博士曾委婉地试图让年轻的侄儿了解当时的学术基础，同时也激发了维兰德对自然科学的兴趣。正因为鲍默博士的影响，维兰德再也不肯顺遂父亲的心愿。1750 年，他返回故乡比贝阿赫，明确表示，自己要学的是法学，而不是神学。对他而言，这是一段青春骚动的时期。此间，维兰德爱上了父亲家中的客人——索菲·冯·古特曼（Sophie von Gutermann）。她是维兰德的亲戚——奥格斯堡贵族、著名医学家古特曼的女儿。这个索菲也就是后来以索菲·拉-劳赫（Sophie von La-Roche）之名著称的小说家。她后来对维兰德产生了巨大的影响。

1750 年，维兰德开始在图宾根上大学，此前他们虽已订婚，但却已在感情上分了手。1753 年，他们之间的婚约解除。比起在埃尔福特与鲍默叔叔之间进行的那些生趣盎然的谈话（此时他已能重新评价那些谈话的价值），他感到图宾根大学的法律学习毫无慰藉。大学学习十分僵化，而他没有良师。他曾写信给父亲的朋友博德默尔（Johann Jacob Bodmer，1698－1783）抱怨说，他根本没有老师，十分孤独。就在图宾根时期，他已在自省中作出了最诚挚的判定：他最重要的任务，不是搞法学，而是教育青少年。文理中学的课堂情景浮现在他的眼前。他此时的理想可能是：受聘做家庭教师。他的目标就是位于不伦瑞克的著名学府卡罗琳学院。① 1752 年，他中断在图宾根的学业，到达苏黎世。在那里，博德默尔对他热情相待。此前，同样受到博德默尔善待的，是著名诗人克洛卜施托克（Klopstock）。博德默尔是一位重要的历史学家和翻译家，他还写过一些圣经题材的史

① [校按] Collegium Carolinum，始建于 1745 年，1968 年改名卡洛洛·威廉米勒技术大学，它是德国最古老的技术大学，高斯等科学家曾就学于该学院。

诗和戏剧，编辑过奥皮茨(Martin Opitz)的诗歌，并翻译了荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》。

与博德默尔相处期间，维兰德更加坚定了自己的教育理想，并将苏格拉底作为自己的榜样。按苏格拉底的理论，师生之间面对面的交流是家教的重点。在苏黎世，维兰德曾将自己的家教理想付诸实践。对他来说，建立一所学院，这自然是实现其理想的最佳途径。这时，阿尔尼姆(Georg Friedrich von Arnim)打算在乌克马科(Uckermark)创办一所教育机构。维兰德获知此事，表现出极大的兴趣，随即撰写了一本《私人教育的一种新方案》(*Plan von einer neuen Art, von Privatunterweisung*)，由博德默尔资助刊印。维兰德还给布伦瑞克修道院院长哈勒(Albrecht von Haller)和柏林宫廷牧师萨克(Sack)等当时的名流写信，希望他们信服他的方案，以便其在更大范围内对教育产生影响。从内容上看，该方案要点如下：a)在启蒙的意义上说，存在着古代哲学(苏格拉底的思想)与基督教思想的一种混合形式；b)对个体的教育只能在面对面交流的层次上进行；c)有必要考察历史并深入了解历史规律(历史哲学的基本动机)；d) 至关重要的是，为了通过艺术对人的教育产生影响，应强调心灵的力量。该方案中体现出的与古希腊文化的结合并非偶然，启蒙运动为之起到了关键作用。

这一方案与维兰德1775年写于图宾根的处女作《事物的天性，或者最完美的世界》(*Die Natur der Dinge oder die vollkommenste Welt*)之间的联系是不可否认的。这部六卷本的著作是一部哲学“教育诗”(Lehrgedicht)。后来，其作者却称之为一次“不成熟的尝试”。尽管如此，这部教育诗却不仅成了启蒙“之光”的信号，同时也是维兰德后期作品的信号。在这些作品里，维兰德回到了自己少年时代的基本动机。此外，在直到

1752年的图宾根时期，他也创作了其他作品：诸如采用了亚历山大诗体的《爱情赞歌》(*Lobgesang auf die Liebe*)和《道德书简》(*Moralische Briefe*)，还有以六音步诗体写成的、间接歌颂克洛卜施托克及其《救世主》(*Messias*)的史诗《阿米琉斯》(草稿)(*Arminius*)、《反奥维德》(*Anti-Ovid*)和《春天》(*Frühling*)。另外，他还写了一本《道德故事集》(*Moralische Erzählungen*)。

维兰德在博德默尔家举办了一次"旨在改善德国人趣味并反对戈特舍德学派的苏黎世论战著作展(1741—1744)"，并为之撰写了一篇前言，以示对东道主博德默尔的敬意。维兰德后来的《向德国人预告一首讽刺诗》(*Ankündigung einer Dunciade für die Deutschen*)，同样把矛头指向戈特舍德。这一切都起因于以戈特舍德为代表的"莱比锡派"和以博德默尔、维兰德等人为代表的"苏黎世派"之间的那场文学论战。"莱比锡派"崇拜并模仿法国人，而"苏黎世派"则师法英国人。1753年，维兰德写成《论史诗〈诺亚〉之美》(*Abhandlung von den Schönheiten des Epischen Gedichts der Noah*)和《已故者致其在生朋友们的信》(*Briefe Verstorbener an ihre noch lebenden Freunde*)。后者受到了英国女诗人洛维(Elise Rowe)作品的启发。受博德默尔"没有异教神话学"(ohne heidnische Mythologie)这一宗教断语之启发，维兰德创作了叙事诗《亚伯拉罕的考验》(*Die Prüfung Abrahams*)。

就在这时，维兰德钟爱的索菲嫁给了美茵兹选帝侯的高官拉-劳赫(La Roche)。这个消息令诗人痛苦万分。他与索菲结婚的希望由此被彻底粉碎。此事对维兰德心灵深处的打击是巨大的。于是，他将心灵的痛苦形诸笔端。1754年，他写成《追忆一位女友》(*Erinnerungen an eine Freundin*)，之后是颂歌《赞美上帝》(*Hymnus auf Gott*)、《一个基督徒的感受》(*Empfindungen*

eines Christen)，《提谟克勒雅》(*Timoklea*)，《柏拉图对人类的观察》(*Platonische Betrachtungen Über den Menschen*)等作品，以及《大师的面孔》(*Gesicht des Mirza*)、《无辜者世界的面孔》(*Gesicht von einer Welt unschuldiger Menschen*)。这段时期，宗教情感占据了他的内心世界，但这并未阻止他对古希腊哲学的兴趣。除了表达痛失爱人的苦楚，维兰德也在作品中夹杂了与宗教的基本感情相结合的禁欲主义思想。在《同情》(*Sympathien*)中，维兰德既抨击了诗人葛莱姆(Gleim，1719－1803)作品中流露出的轻浮，又指责诗人乌茨(Johann Peter Uz，1720－1796)对一切宗教的漠视态度。甚至古希腊诗人提布尔(Ovid Tibull)和阿拉克利翁(Anakreon)都遭到他的否定。

1754 年 6 月，维兰德移居博德默尔的一个内弟——政府官员盖斯勒(Geßner)——家中，为他的四个孩子授课，从此，他开始有足够的收入，使自己能利用课余从事文学创作。同时，在教育方面，他也享有充分的自由实施自己的计划。

半年后，1755 年初，维兰德搬到官员格雷贝尔(Hans Georg Grebel，1707－1783)家中。在这里，他给格雷贝尔的儿子(Hans Rudolf Grebel)和另外三个少年授课。此外，他还给城中的某些要人的子弟授课。这些学生日后也往往通过他们的父亲成为苏黎士的要人。他们属于上流社会。东道主格雷贝尔对维兰德这位青年教育家和诗人来说，不啻慈父般的恩人。通过学生小科洛瑙(Hans Kaspar Meyer von Knonau)，维兰德结识了学生的父亲——著名的苏黎世寓言诗人科洛瑙(Johann Ludwig Meyer von Knonau，1705－1785)。同时，维兰德还与苏黎世上流社会的妇女们保持着良好的关系。具有重要意义的，还有他与生活在布鲁格(伯尔尼地区)的一位医生的交往。此人即后来的著名作家齐美尔曼(Johann Georg Zimmermann，1728－

1795)。齐美尔曼为哈勒(Albrecht von Haller)写过一篇杰出的传记(1755),写过一些关于弗里德里希大帝(Friedrich den Groβen)的文章,晚年写下了哲学巨著《论民族的自豪》(*Vom Nationalstolz*,1758)。不仅如此,维兰德勤奋地研读了克洛卜施托克、莱辛、布洛克斯(Barthold Hinrich Brockes,1680—1747)。布洛克斯擅用诗意神化的手法传播自然科学知识,他用自然发展过程之多样性驳斥路德正教的信仰,并著有九卷描绘自然的诗歌(1721—1748),这些诗都有相应的标题,诸如《上帝心中的尘世欢乐》(*Irdisches Vergnügen in Gott*)。对于维兰德来说,布洛克斯的作品有别于克洛卜施托克和莱辛的诗歌总集,它帮助这位年轻的家庭教师确定了启蒙运动的方向,并使他摆脱了一种片面的、为博德默尔强化过的目的论观点(参看上文提及的关于亚伯拉罕的叙事诗)。

为了对一位苏黎世寡妇表示赞扬,维兰德写成《阿拉斯佩斯与潘德亚》(*Araspes und Panthea*)和《特阿格斯,或爱情之美》(残篇)(*Theages oder die Schönheit der Liebe*)。1757年,维兰德以色诺芬为榜样,开始构思大型叙事诗《居鲁士》(*Cyrus*),意在把伟大的统治者理想化。书中的居鲁士实指弗里德里希大帝,旨在以战争疾苦为依托展示统治者的人性的一面。这部叙事是残篇,只写完了五首颂歌。这部作品中表现出来的战争恐怖之真实令人惊讶。1758年,维兰德完成了他的第一次戏剧创作尝试,写出了悲剧《约翰娜·格雷小姐,或宗教的胜利》(*Lady Johanna Gray oder der Triumph der Religion*)。这部用五步短长格写成的作品是德国最早的悲剧之一。1758年6月,该剧被"温特胡阿克曼演员协会"(Ackermannsche Schauspielergesellschaft in Winterthur)搬上了舞台,大受观众欢迎。在别处,它也得到了评论家们的褒扬,并在德国各地巡演。

1758—1762年，盖斯勒在苏黎世出版了《维兰德文集》。对维兰德而言，这是一个可以令人满怀更多憧憬的成功。1759年，他上一批学生的教学工作接近尾声。于是，他受伯尔尼地方长官森纳(Sinner)的聘请前去做家庭教师，直到1760年。维兰德之所以不久就放弃了这一职位，是由于他想以完全独立的方式给几位青年传授哲学课业。但更重要的原因在于，他认识伯尔尼最有名望的女人之一——朱丽叶·邦德利(Julie Bondeli)。他爱上了这个受过良好教育的女子。于是他希望谋求一份更高的职位，以便能同她结婚。他在她身边感到非常幸福，充满了诗人的灵感。为表达对她的敬意，他创作了一部肯定取材于邦德利的悲剧《克莱门蒂娜·波雷塔》(*Clementine von Poretta*)。后来在比贝阿赫，他们之间出现了裂痕，双方分歧很大。再后来，邦德利成为卢梭的朋友。

当维兰德离开故乡比贝阿赫已有八年的时候，比贝阿赫市政府转告维兰德，他已被乡亲们选入市政府。于是，他暂时接任了市政办公室主管一职，并得到了一套住宅和一笔从1760年开始计算的一千古尔盾俸金。直到四年后，他的临时职位才转为固定职位。在这座共和制小城里，虽然受到了天主教党派的权利平等思想的限制，各政治派别之间的种种阴谋却并没有停止。维兰德竭力正直而又灵活地为故乡效劳。1762年，维兰德面前出现了转机：美茵兹选帝侯的首席部长施塔迪恩(Stadion)伯爵来到距比贝阿赫仅一小时路程的瓦特豪森(Warthausen)疗养。其随行者正是美茵兹选帝侯的宫廷顾问——索菲的丈夫。维兰德也应邀前往。

此后，这三个颇有涵养的男人多次会面，进行富有意义的交谈。同时，伯爵的图书馆也向维兰德开放，使他能够大量阅读最新的启蒙文学作品，包括莎伯里(Shaftesbury)、孔狄亚克(Condillac)

和爱尔维修（Helvetius）等作家的著述。他钻研过伏尔泰的作品，还熟悉一个名叫"克勒比龙"（Chrébillon）的人的诗作。从此人的作品中，维兰德学会了，如何在自己的作品里不时添加些刺激而轻松的内容。同时，洛可可文化的华美之风也越发渗入维兰德的作品，最为典型的当数他的《滑稽故事集》（*Komischen Erzählungen*，1765）。他的同时代人纷纷指责这部作品轻浮、有伤风化。可是，这种指责是站不住脚的，因在他看似浮华的风格和表达背后，隐藏着深刻的精神内涵，而他作品中的笑话，往往能以轻松、含蓄的方式呈现出现实之真相。

1762年，维兰德发表了小诗《纳蒂尼》（*Nadine*）。之后，他开始创作《阿迦通的故事》（*Geschichte des Agathon*）。在《阿迦通》创作的间隙，维兰德写出了《滑稽故事集》和《罗莎瓦的唐·希尔维奥，或自然对狂热的胜利》（*Don Sylvio von Rosalva oder der Sieg der Natur über die Schwärmerei*）。后者明显有着维兰德喜爱的塞万提斯《唐吉诃德》的痕迹。正是在这部作品里，维兰德阐明了，他为什么会由宗教路线过渡到与洛可可相应的启蒙思想和信条。这部小说共分四部，其章节部分地表现出了作者的才华和睿智。

维兰德至关重要的作品是《阿迦通的故事》。早在1759年，维兰德就开始构思这部作品，并于1766—67年完成了这部重要的"成长小说"（Entwicklungsroman）的第一稿本。1773年，作者对这部作品加以修订。1798年，葛生出版社（Verlag Göschen）把这部小说的第三稿纳入了《维兰德全集》。这部小说具有划时代的意义，因为它是德国第一部重要的"修养小说"（Bildungsroman，亦译"教育小说"）。它展示了人的内心世界和精神发展历程，是歌德《威廉·迈斯特的学习时代》（*Wilhelm Meisters Lehrjahre*）的先驱。维兰德这部作品的新意在于：作

品主人公在精神上不再囿于被指派给自己的某种僵化的角色，而是深深地打上社会环境的印记，并在种种现实生活格局的影响下成长发展。这种发展过程之概貌贯穿整个小说。《阿迦通的故事》作为“成长小说”被视为德国文学史上的一座里程碑，它首次发现了文学作品主人公自己的内心世界。这个内心世界随着主人公所处环境发出的种种信号变动不居。维兰德对古典文化的挚爱也浸淫于这部作品的构思中。

1765 年，就在这部植根于古代世界的作品行将完成之际，维兰德与奥格斯堡的商人之女窦绿苔·希伦布兰德(Dorothea Hillenbrand)结了婚。这对夫妇后来子女成群，其婚姻一直被公认为是幸福的。新婚不久，维兰德创作了一部由十部分组成的长诗《伊德里斯与琛尼德》(*Idris und Zenide*)。作品表达了一种“爱的哲学”(Philosophie der Liebe)，可惜由于维兰德长子夭折而中辍，未能完成。然后，他创作了关于灵魂的一部寓意性的故事《心灵》(*Psyche*)。同年，他写成《新阿玛迪斯》(*Neuen Amadis*，1771)。这部由十八部分组成的叙事诗承续《伊德里斯与琛尼德》，讲的是“沙赫·邦博”(Schach Bambo)的女儿们的种种历险。结局表明：精神之美优于身体之美。

堪称杰作的，是篇幅不大的叙事诗《穆莎莉恩》(*Musarion*，1768)，它有理由被视为维兰德最优秀的作品之一，其副标题为“……或优雅的哲学”(*... oder die Philosophie der Grazien*)，与之相应，书中宣扬的是“哲学应当轻松”，全书贯穿着一种和谐。把追求和谐作为最高理想，并以美德形成健康的充实，这听来又像是《阿迦通》里的东西了。这部作品描述面向过去的一个乌托邦——其舞台就是世外桃源般理想的古希腊：年轻的法尼亚(Phania)和女友穆莎莉恩(Musarion)发生口角，于是赌气回到自己的庄园。他想过一种以沉思冥想为基础的禁欲生

活。此时的穆莎莉恩打算重新赢回法尼亚的爱。然而,法尼亚却是一个处在纯净文化中的十足的理性主义者,他对每一种情感生活都持讥讽的拒绝态度,同时他又很茫然。他试图用一些空话筑起一道防御妇女接近的堤坝。他声称,他蔑视妇女,目的就是要将穆莎莉恩从身边逐走。他还尝试用哲学思想之碎片来支撑自己的策略。这时,以客人身份来到法尼亚庄园的穆莎莉恩成功地安排了一次盛宴,并用种种巧妙的办法突入了男人的世界。法尼亚的朋友斯多亚主义者克勒安缇(Kleanth)和毕达哥拉斯主义者特欧费农(Theophinon)各执一词地奢谈自己的思想,甚至忘记了穆莎莉恩的存在。他们的思想彼此抵牾,最后,这两位哲学家动手扭打起来。只有穆莎莉恩的嘲讽才能使他们平静下来。于是,他们就按习俗继续进行论证,也就是按照会饮的礼俗(这是在接近柏拉图的理想!),在饮酒过程中对自己的观点展开论述。正当那两位哲学家在此过程中有失体统之际,法尼亚出场了。他重新回到穆莎莉恩身边,与她言归于好,同时再也不愿提及自己的禁欲主义生活以及对妇女的敌意。这意味着,庄园上即将开始一种和谐的生活。这是在"用轻松的玩笑"进行哲学运思。维兰德一直想有一座庄园作为思考和创作的基础,他这个梦想日后成为了现实(参看下文)。

《穆莎莉恩》反映的,不是什么非此即彼的"抉择",它追求只是暂时充斥那个时代的洛可可意义上的欢乐。作者试图强调:无论爱情还是生活享受,都要有节制。这部作品中,英国思想家莎伯里(Shaftesbury,1621—1683)的影响是显而易见的。穆莎莉恩象征"美丽的灵魂"。尽管运用了亚历山大诗体,但整部作品却显得很轻松。作者的用意很明显:在有爱情的时候,首要的是理智与情感的和谐。作品关心的是"迷人的哲学"(die reizende Philosophie),也就是"优雅之哲学"(Philosophie der

Grazien)(参看作者后来的教育诗《优雅》(*Die Grazien*,1770)。通过《穆莎莉恩》,洛可可时代获得了最美的表达。值得强调的还有一点:对于那个时代的情况而言,穆莎莉恩这个妇女形象本身,其构思之精深,简直令人难以置信,比之于《阿迦通》里的达蕾(Danae),穆莎莉恩的形象显得更加鲜明。穆莎莉恩受过教育,因此其精神上的对话能力是完备的,由于她的和谐意识,她甚至胜过了男性。穆莎莉恩完成了娴静、善良的市民社会的那个使命和目的,并成为莱辛《明娜·冯·巴恩海姆》(*Minna von Barnhelm*)的一种补充。建构和谐的能力,如果伴以生活智慧,进而会形成另一种美德:宽容!在《穆莎莉恩》第二版前言中,维兰德肯定了穆莎莉恩的生活智慧:"我就是按她的哲学在生活。"他这是在向那些受过良好教育的妇女,向索菲、苏黎世和伯尔尼上流社会的女士们表达自己的敬意。在他那样的对妇女之优越性的描写中,蕴含着一种超前的、后来深深地融入了20世纪之奋斗与追求的妇女解放思想。当时正在莱比锡上大学的歌德也被《穆莎莉恩》牢牢地吸引。

在比贝阿赫时期,维兰德翻译了大量莎士比亚的作品,他是用德语翻译莎士比亚的第一人。从1762到1768年,维兰德用最原始的方法,也就是借助辞典,将这位伟大的英国人的22卷著作,包括《仲夏夜之梦》(*Sommernachtstraum*),以散文体译成了德文。这种翻译方法却令维兰德备受指责,不仅如此,人们还认为,他完全削弱了——并以洛可可方式低估了——原著中那些精炼的人物对话。但可以断定的是,他的译著与原著之间的神似。不管怎样,维兰德的莎士比亚翻译具有开拓性的意义,因为是他的翻译让莎士比亚的作品在德语区变得家喻户晓。维兰德曾打算把自己的莎士比亚翻译与A.W·施莱格尔和蒂克(Ludwig Tieck)的莎士比亚翻译,汇集成一部德文版"莎士比亚

全集”。

1769年6月1日，维兰德前往埃尔福特，受聘成为首席哲学教授，享受600塔勒薪俸。同时，他也接受了“行政专员”头衔。美茵兹选帝侯约瑟夫(Emmerich Joseph)是一位开明的教会君侯。他想将当时德国的头号诗人维兰德聘往信仰狭隘的高等学府。维兰德的教学工作很成功。可是，埃尔福特的天主教士对他却格外不信任。他们认为，这位《滑稽故事集》的作者轻浮浅薄。就连维兰德的学生们，包括后来的著名诗人海因泽(W. Heinse)，都被看作道德颓废的另类。

维兰德在埃尔福特完成的作品，有《第欧根尼的遗物》(*Nachlaß des Diogenes von Sinope*，1770)——它是维兰德的辩护状；还有那首著名且有恶名的《科姆巴布斯》(*Kombabus*)，它受到了路吉阿诺斯的影响。与卢梭的口号“回归自然”针锋相对，维兰德写下了《牧师阿布法乌阿利斯的旅行及其忏悔》(*Reisen und Bekenntnisse des Priesters Abulfauaris*)和《柯克斯柯克斯与基克韦策：一个墨西哥故事》(*Koxkox und Kikequetzel. Eine mexikanische Geschichte*)。此后完成的《金镜，或谢西安的国王们》(*Der goldene Spiegel oder die Könige von Schechian*)是一部重要的“教育小说”(Erziehungsroman)，同时也是一种关于国家的学说。从早期的、特别是《金镜》中体现出来的教育构想中，可以清楚地看出维兰德教育思想的以下要点：在开明而适度的专制主义制度之下，对个体的教育应以人的和谐发展为目的；一个好的统治者必须接受教育，唯有这样，他才能对以整体之福祉为目标的教育施加积极影响；必须促进公共教育；为此必须揭示不同社会等级之间的差别，但这不是为了压制个体，而是为了实现其福祉；社会类型之混合(阶级混杂!)阻碍了幸福及道德的养成，只有明智的国家建构才能对此有利；为

了健康地区分不同社会等级，立法者应创建相应的外部设施。维兰德构想的，实际上是一种由受过优良教育的开明君主统治的等级制国家。维兰德后来与法国大革命的思想之区别，正在于此。具有决定意义的，是对青少年的教育，因为即使“有着最完美的宗教和最繁荣的科学和艺术”，倘若没有杰出的教育方略，这样国家体制终究是无益的（维兰德，AK. Ausg. Bd. 7, 293f.）。人人都必须“以自己所属的等级和职业的品德为准接受相应的教育”（前揭），这就要求从幼年时期开始，也就是在其精神尚可塑造的时期，就特别注重培养人的“合乎美德的技能”（前揭）。只有这样，青年人才能杜绝恶习。“国家之兴旺，民族之幸福，完全有赖于其道德财富”（前揭）——这一重要的表述综括了维兰德的教育思想。此中呈现出一条清晰的教育方针，它是对《阿迦通》中那些追求和谐的努力的继续。个体的精神建构首先塑造出参与承载共同体的人，然后宗教就会自然而然地成为“美德的灵魂”（Seele der Tugend）。这里说的是，限制宗教和道德，以便有利于君侯们的性格塑造（《迪封》）（*Tifon*）。

维兰德原本希望，他 1772 年写成的“国事小说”（Staatsroman）《金镜》能使他被招入维也纳皇宫作太傅。可是，他这个期待没有实现。然而，《金镜》却为他带来了意想不到的收获：寡居的安娜·阿玛丽娅（Anna Amalia）公爵夫人将这位备受敬重的作家请到了热爱缪斯的魏玛宫廷，给她两个儿子当老师，主要是给魏玛宫廷的继承人奥古斯特（Ernst August）补习课业。奥古斯特后来成了歌德的朋友。阿玛丽娅是受过良好教养的女性，她与维兰德之间的友谊一直保持到她去世。聘任维兰德和后来的歌德都是幸事。他们又一起动议，将赫尔德（Herder）请来作了魏玛的管理者。1787 年，席勒访问魏玛，从此与维兰德保持着自始至终的友谊。

1772年9月29日，维兰德带着妻子和一大群孩子迁居魏玛。后来的情况表明，他那所位于魏玛市政广场边的住宅确实太小了，于是他就搬到了妇女门(Frauentor)近旁。1776年，维兰德为他的孩子们取得了位于妇女门与埃尔福特门(Erfurter Tor)之间的一座大花园。

搬家之后，维兰德随即开始两项重要工作。先是创办自己的刊物《德意志信使》(*Der Teutsche Merkur*)。他此后一部长篇小说的头几章就发表在这份刊物上。然后，他开始创作《阿布德拉人的故事》(*Geschichte der Abderiten*，1774年完成)。在书中，他对小市民的市侩生活，正如他在比贝阿赫、埃尔福特和魏玛亲身经历的，进行了诙谐而漫画式的揭露。其中的名篇是第二部第四卷《驴影诉讼》(*Der Prozeß um des Esels Schatten*)。故事中的人们争讼的问题是，租用一头驴子时，是否也必须为所获得的驴的影子额外付钱。而下一卷《拉多纳的青蛙》(*Die Frösche der Latona*)讲的是喋喋不休的政治废话之荒唐以及废话的胜利。

对于维兰德创办的杂志《德意志信使》，莱辛和康德等重要作家都表现了浓厚的兴趣，这倒是维兰德始料未及的。他在杂志上为歌德的讽刺剧《诸神、英雄和维兰德》(*Götter, Helden und Wieland*)做广告。歌德的矛头指向维兰德的歌剧《阿尔蔡特斯》(*Alceste*)。这部歌剧当时由魏玛室内乐队指挥家施维策(Anton Schweitzer)配制音乐，1773年5月27日上演，受到观众的热烈欢迎。维兰德在《德意志信使》上发表了《关于〈阿尔蔡斯特〉的书简》(*Briefen Über Alceste*)，旨在渲染这部歌剧的素材和演出的成功。同年，也就是1773年，歌德的答复来了——这位青年诗人嘲笑歌剧表现出的非希腊特征。当时，歌德刚刚完成《葛茨·冯·贝利欣根》(*Götz von Berlichingen*)。歌德代

表的“狂飙突进”风格，要求刻画强有力的、而非柔弱的人物性格。因此他认为，维兰德的歌剧将人物的性格扭曲了。在这件事情上，维兰德表现出了他处事的宽容和巧妙。于是，他把歌德这位年轻同行的批评发表在自己的刊物上。1775 年，歌德来到魏玛，他们有过很好的合作(参看上文)。

《德意志信使》后来更名为《新德意志信使》(*Neuer Teutscher Merkur*)，一直持续到 1810 年，成为研讨文艺美学之新方向的平台。“启蒙派”和“狂飙突进”派，这两大阵营之间的对立，清晰地反映在这份刊物上。席勒曾在《德意志信使》上发表了《尼德兰合众国的衰败史》(*Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande*)的部分章节，还有《关于〈唐・卡洛斯〉的书简》(*Briefe über Don Carlos*)，以及诗歌《希腊的诸神》(*Die Götter Griechenlands*)。后者是在维兰德影响下写成的。席勒对老年维兰德的好感和对《德意志信使》的高度评价，一度使他打算与维兰德共同出版该刊物。但因身为历史学教授的席勒去了耶拿，该计划未能实现。

1773 年，维兰德创作了另一部歌剧《赫拉克勒斯的选择》(*Die Wahl des Herkules*)。同年，他出版了小说《聪明的达尼士门的故事》(*Die Geschichte des weisen Danishmend*)。这部小说是对《金镜》(参看上文)的延续和深化。有人批评维兰德《被控诉的爱神》(*Der verklagte Amor*)肤浅轻佻。于是，他在《德意志信使》第 7 期里作出了答辩。这期间，他深入研究东方的童话世界，并于 1776 年写成了一部著名的诗体小说《冬天的童话》(*Das Wintermärchen*)(亦见《夏天的童话》[*Das Sommermärchen*])，副标题“据《一千零一夜》第一部里的一个故事”(Nach einer Erzählung im ersten Teile von *Tausendundeiner Nacht*)，最初发表在《德意志信使》上。这部隐晦的诗体小说完

成于1775年末，也就是在维兰德潜心钻研东方世界的时候。从这一年到1783年，他还写出了一系列短篇故事及叙事诗。在写作中，东方的奇幻世界令他受益匪浅。这方面值得一提的，是《初恋》(*Die erste Liebe*，1774)和《阿德里谢的格荣》(*Geron der Adeliche*，1777)；尤其值得一提的，是《沙赫·洛洛，或当权者的神圣权利。一部东方小说》(*Schach Lolo oder das göttliche Recht der Gewalthaber. Eine morgenländische Erzählung*，1778)和诗体小说《佩尔冯特》(*Pervonte*，发表于1778年9—10月和1779年1月的《德意志信使》)。诗体小说《佩尔冯特》经过了修订，连同后来的该书第三部，1796年收入《维兰德全集》(*Sämmtliche Werken*)第18卷。

1780年，《德意志信使》第一期发表了歌德格外称赞的《奥伯龙》(*Oberon, ein Gedicht in vierzehn Gesängen*)。维兰德也为这部作品出了单行本。后来又陆续出了一系列不同版本。1785年，作者为《奥伯龙》补上了前言，并将全书分为12部分。维兰德之所以创作这部诗体童话小说，是受到了1513年出版的一本法国骑士小说《胡安·波尔多》(*Huon de Bordeaux*)的某些章节的启发。1778年11月，维兰德开始创作这部作品。另外，正如他在该书前言中所证实的，莎士比亚《仲夏夜之梦》里的仙女世界也给了他灵感。在该前言里，他还说："事实上，只要仔细观察就会发现，《奥伯龙》不是由两个，而是由三个主要情节组成，即：胡安受皇帝之命开始探险；他与瑞西娅的恋爱故事，以及提塔尼亚与奥伯龙的和解。"没有大象国王(Elfenkönig)奥伯龙的帮助，骑士胡安将一无所成，而且会遭遇不幸。情节安排出自维兰德自己，结局是皆大欢喜。《奥伯龙》是维兰德写作生涯中的一个高峰。它在结构和语言方面独具匠心，充满奇妙的诗意。这部暗含精微讽刺意味的《奥伯龙》，是对洛可可时代的情感世

界和性爱的最佳表达，从而与克洛卜施托克具有深刻宗教情结的《救世主》形成鲜明的对照。为此，歌德让人给维兰德这位年长的朋友送去一顶桂冠，并在给拉瓦特(Lavater)的信中写道："只要诗还是诗，金子还是金子，水晶还是水晶，《奥伯龙》这部诗艺之杰作就会受人喜爱和赞叹。"这部诗体童话也深刻地影响了莫扎特的《魔笛》(*Zauberflöte*，1791)，而且也是 C. M. 韦伯(Carl Maria von Weber)演唱的歌剧之前奏(1826 年 4 月 12 日在伦敦首演，作词普兰奇[J. R. Planché])。

1781 年，维兰德完成了两卷本《阿布德拉人的故事》第二稿本。随后是《致一位青年诗人的信》(*Briefe an einen jungen Dichter*，1782—1784)。维兰德通过这些书简再次总结性地强调了他对一些美学问题的看法。歌德和席勒对这部书都曾一读再读。同时，维兰德也把现实生活中的政治事件，比如法国大革命，写入他的《诸神的谈话》(*Göttergespräche*，1789—1793)。他意识到，资产阶级政党吉伦特派(Gironde)的纲领含有促成共和国式的共同体的因素，这正是他欢迎的。所以，《诸神的谈话》第十二章的内容表明，在如何看待判决并处死(1793 年 1 月 21 日)法国国王路易十六(Ludwig XVI.)的问题上，维兰德比其德国同胞们头脑更清醒。革命之后，他又反对雅各宾派的统治(1793)。维兰德这位"德国的伏尔泰"，很乐意看到了，他十分敬重的伏尔泰的遗体终于被人们隆重地从隐蔽处移入巴黎的"先贤祠"。

1791 年，维兰德出版了一部有趣的两卷本著作《佩里格利努斯·普罗修斯的秘密故事》(*Geheime Geschichte des Perigrinus Protheus*)。"佩里格利努斯"是"局外人"，"普罗修斯"是"变动不居者"。这部巨著矛头指向"嘲讽者"和"理性主义者"路吉阿诺斯——他是纯理性主义的代表。佩里格利努斯回答"嘲讽

者"路吉阿诺斯道:"人的精神力量能战胜肉体",他是这样捍卫非理性主义的:"我们飘游于天与地之间的正中。"这是维兰德对法国大革命和对之前的伏尔泰一生的观察与思考之结果,因为除了启蒙运动的理性主义追求,无论是在个人心里,还是在大众的行为中,非理性都占据着优势地位。

出版商葛生(Georg Joachim Göschen)先后推出了四种开本的《维兰德全集》,从物美价廉的八开本,到带有铜版画的精装四开本。葛生版《维兰德全集》一共四十二卷,从1794到1802年相继问世。1811年又增加了三卷。由于收入增加,1797年,维兰德买下了魏玛近郊的田庄奥斯曼施台(Oβmannstedt),然后举家搬迁到那里,并由他儿子卡尔经营田庄事务。索菲·拉-劳赫的孙女索菲·布伦塔诺(Sophie Brentano)把这里当作自己的故乡。于是她恳求维兰德,允许她前往奥斯曼施台。维兰德十分钟爱的这个柔弱的女子死于1800年,也葬在奥斯曼施台。维兰德的妻子于1801年去世。1803年,也就是庄园变卖之前的最后几个月里,当时才崭露头角的诗人、身为普鲁士军官的克莱斯特(Heinrich von Kleist)就住在奥斯曼施台的阁楼上。他是随维兰德的长子作家路德维希一起来的。就在奥斯曼施台,维兰德还创作了两部名著。这两部长篇小说都属鸿篇巨著且都重拾《阿迦通》(参看上文)里的理想。在这两部作品中,老年维兰德试图通过追溯古代文化,宣扬他关于和谐的人类社会之乌托邦思想,他幻想人类能形成一个理想的共同体。其中的一部是《阿迦通精灵》(*Agathodämon*,1799)(主人公以狄亚那的阿波罗琉斯[Appolonius von Tyana]为原型),另一部是未竟之作——四卷本书信体小说《阿里斯底波》(1800—1801),其完整的书名《阿里斯底波和他的几个同时代人》(*Aristipp und einige seiner Zeitgenossen*),正好指向他计划中的大型创作。

同样采用了书信体的作品，还有《梅南德尔和格莱西翁》(*Menander und Glycerion*，1804)、《克拉特斯和希帕基娅》(*Krates und Hipparchia*，1805)。这两部作品以及后来的《罗森海恩六日谈》(1805)，都是在魏玛写成的。当时，维兰德已经卖掉了奥斯曼施台的庄园，返回魏玛。出自《罗森海恩六日谈》的短篇小说《尝试中的友谊和爱情》(*Freundschaft und Liebe auf der Probe*)启发歌德写出了《亲合力》(*Wahlverwandtschaften*，1809)。此外，维兰德还写有大量文章，诸如关于当代政治问题的散文，发表在刊物上。通过他在耶拿的女婿莱茵霍德(Reinhold)——康德的著名信徒，维兰德能够了解当时解哲学界的最新动向。

在普鲁士军队占领耶拿和奥尔施台前后的几年，年迈的维兰德本人也体验到了巨大的不幸：他晚年的挚友赫尔德和席勒分别于1803和1805年去世(参看上文)；1807年索菲·拉-劳赫亡故，同年，阿玛丽娅公爵夫人也与世长辞。当拿破仑大军进驻魏玛时，士兵们奉奈伊(Ney)元帅之命保障了维兰德的安全。1808年，为满足拿破仑的心愿，维兰德同他面谈过。这次值得纪念的会晤发生在魏玛。拿破仑将维兰德视为伏尔泰之传统意义上的最伟大的德国诗人。

1813年1月20日，维兰德于死于中风。2月18日，歌德发表了著名的悼词《以兄弟之情悼念维兰德》(*Zum brüderlichen Andenken Wielands*)。根据维兰德的遗愿，他被安葬在奥斯曼施台公园，就在他妻子和索菲·布仑塔诺的身边。维兰德活过了他那个时代(参看施莱格尔兄弟创办的《雅典娜神庙》[*Athenäum*]里对维兰德的尖锐攻击！)。即使在他的最后时刻，这位诗人仍然在证明，启蒙运动的追求与世界公民之理想其实殊途同归。对他来说，民族主义狂热——正如哥廷根林苑派

(Hain-Bund)表现出来的那样——显得很陌生。他与生俱来的诗艺之天赋,令他胸襟开放并为建构一个和谐而公道的世界抗争。歌德在其悼词中说得很深刻:"……他是作为一个生活着的人在创作,并把创作作为其生活方式。"通过对德语的创造性运用和自己独特的风格,维兰德成为抵制当时的市民阶级趣味(他们偏爱法语和法国文化)的一支重要力量。其后的"维兰德派"(Wielandschule),包括阿克辛格(Johann Baptist Alxinger)、布卢毛尔(Aloys Blumauer)、科尔图姆(Karl Arnold Kortum)、图默尔(Moritz August von Thümmel)、海因泽(Wilhelm Heinse)和姆索斯(Carl August Musäus)等人,却再难望其师尊之项背。

附录二

维兰德年表[①]

1733	9月5日生于比贝阿赫市奥伯霍尔茨海姆的一个牧师家庭，幼年入当地拉丁语学校。
1745—50	入马德堡附近的虔信派寄宿学校。
1750	返回比贝阿赫与索菲·古特曼订婚(1753年解除婚约)。
1750	11月起在图宾根大学学习法学。
1752—54	因创作的叙事诗《赫尔曼》被邀往苏黎世，客居博德默尔家中。
1759	开始在苏黎世作家庭教师。
1759	在伯尔尼获得家教职位。
1759—60	与朱丽叶·邦德利订婚。
1760—69	返回比贝阿赫，成为市政参事和市政办公室主管。
1762	被接纳入施塔迪恩伯爵的社交圈子，在瓦特豪森堡邂逅初恋情人索菲·拉-劳赫，开始熟悉宫廷社交方式和宫廷艺术形式，特别是法国文学。

---

① ［译按］此年表由译者据有关资料编译。

1765	与奥格斯堡的商人之女安娜·希伦兰德结婚,育有十四个子女 。
1769	被任命为爱尔福特大学哲学教授。
1772	移居魏玛,任卡尔·奥古斯特的老师。
1773	创办评论刊物《德意志信使》。
1775	开始自由作家生涯。生活来源由魏玛宫廷提供的一笔终生年金保障。
1797	移居魏玛附近的田庄奥斯曼施台。
1803	返回魏玛。
1813	1月20日于魏玛逝世。

图书在版编目（CIP）数据

自我之书——维兰德的《阿里斯底波和他的几个同时代人》/（德）利茨玛著，莫光华译．
—上海：华东师范大学出版社，2006.9
（西方传统：经典与解释）
ISBN 7-5617-4965-1
Ⅰ.自…　Ⅱ.①利…②莫…　Ⅲ.维兰德，C.M.（1733~1813）—小说—文学研究　Ⅳ.I516.44
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 109961 号



上海六点文化传播有限公司
企划人　倪为国

丛书主编 / 刘小枫
特约编辑 / 吴雅凌
封面设计 / 闫志杰 刘佳景

西方传统　经典与解释

自我之书

——维兰德的《阿里斯底波和他的几个同时代人》

（德）利茨玛　著
莫光华　译

统　　筹　储德天
责任编辑　周一民
责任制作　李　瑾
出版发行　华东师范大学出版社
社　　址　上海市中山北路 3663 号　邮编　200062
电　　话　021-62450163 转各部　行政传真：021-62572105
网　　址　www.ecnupress.com.cn　www.hdsdbook.com.cn
市 场 部　传真 021-62869887　021-62602316
邮购零售　电话 021-62869887　021-54340188

印 刷 者　商务印书馆上海印刷股份有限公司
开　　本　890 x 1240　1/32
插　　页　2
印　　张　13.75
字　　数　290 千字
版　　次　2006 年 9 月第 1 版
印　　次　2006 年 9 月第 1 次
书　　号　ISBN 7-5617-4965-1/B·278
定　　价　29.80 元
出 版 人　朱杰人

（如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话 021-62865537）



HERMES

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

自我之书
——维兰德的《阿里斯底波和他的几个同时代的人》

ISBN 7-5617-4965-1



定价：29.80元